This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

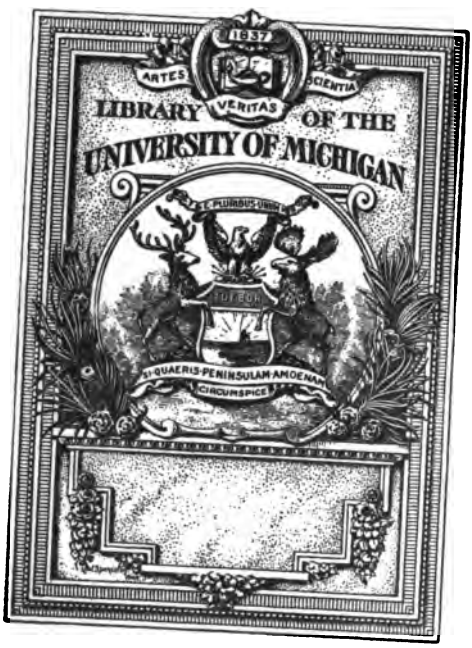
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
2903
.1845

WORKS.

.....-::-

lling' schen Systems der

r Philosophie überhaupt.

ngsarten des Naturrechts.

2,10 - 3.

GENERAL INDEX TO HEGEL'S

-::-.....

Vol.1.

1. Glauben und ~~triosen~~ Wissen.

2. Differenz der Fichte' schen und Sche

Philosophie.

3. Verhältniss der Natur-philosophie zu

4. Über die wissenschaftlichen Behandlu

Vol.2.

1. Phänomenologie des Geistes.

Vols.3,4,5,

Wissenschaft der Logik.

V.6 - Encyklopädie der philosophischen Wi

v.7 " " Vol.7 - 1.

2. Natur-Philosophie.

Vol.7 - 2.

3 Die Philosophie des Geistes.

190
H46

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

philoſophiſche

Abhandlungen.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Ex ungue leonem.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergiſchem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

1963

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Erster Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1845.
Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers zur zweiten Auflage.

Als der Verleger dem Verein zur Herausgabe der Hegel'schen Werke ankündigte, daß zu einer zweiten Auflage des ersten Bandes geschritten werden könne, erhob sich im Schooße des Vereins die Frage, ob die von Schelling in Anspruch genommene Abhandlung: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt," wieder mit abgedruckt werden sollte. Herr von Henning, auch noch auf mündliche Versicherungen Schellings sich berufend, schlug die sofortige Auslassung derselben vor. Ich entgegnete, daß, da Schelling meine auf wissenschaftliche Gründe gestützte Beweisführung der Authenticität dieser Hegel'schen Abhandlung ganz unbeantwortet gelassen habe, er von uns nicht für den Autor angesehen werden könne, und wir also ohne Weiteres den Druck dieses Aufsatzes anordnen dürften. Diesem Vorschlag schloß sich nur die Minorität des Vereins an, während die Majorität es dem Lebenden schuldig zu seyn glaubte, erst zu hören, ob und was für Einspruch er thun würde. Man kam zu dem Ende überein, sich zwar nicht an Herrn von Schelling zu wenden, jedoch vierzehn Tage zu warten, bevor eine Entscheidung getroffen würde. Herr von Henning theilte Herrn von Schelling diesen Beschluß mit; worauf derselbe vor dem abgelaufenen Termine folgendes Schreiben an Herrn von Henning unter dem 23. Februar 1844 übersendete, welches dieser dem Vereine zustellte:

„Ew. ꝛc. habe ich die Ehre, in Erwiederung auf Ihr verehrliches Schreiben von gestern, bestimmt und wiederholt zu erklären, daß die in dem Kritischen Journal der Philosophie, herausg. von Schelling und Hegel, Bd. II., Stück 3., zuerst erschienene Abhandlung: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, ausschließlich von mir verfaßt ist, der sel. Hegel an derselben, weder was den Inhalt noch was die Form betrifft, einigen Theil gehabt hat.

Ich ermächtige Sie, von dieser Erklärung jeden Ihnen gut dünkenden Gebrauch zu machen, und verharre u. s. w."

Der Verein theilte sich jetzt in seiner nächsten Sitzung bei der Abstimmung in zwei gleiche Hälften. Hr. Ober-Conf.-Rath Marheineke, Hr. Geh. Ober-Regierungs-Rath Schulze und Hr. Prof. v. Henning waren gegen den Wieder-Abdruck der fraglichen Abhandlung, Hr. Prof. Hotho, Hr. Hofrath Förster und ich dafür. Ich eröffnete hierauf dem Vereine, daß ich einer solchen ganz unbewiesenen, so spät hervorgetretenen Versicherung Schellings gegenüber meine wohl begründete Ueberzeugung nicht fallen lassen dürfe. Ich sey der Herausgeber dieses Bandes der Hegel'schen Werke, und werde nicht dulden, daß derselbe verstümmelt erscheine. Hr. Marheineke und Hr. Schulze erklärten darauf, daß sie bei dieser Sachlage den Abdruck nicht hindern könnten. Hr. v. Henning allein verlangte, auf dem Generaltitel dieses Bandes nicht als Mitherausgeber genannt zu seyn; was ihm ohne Weiteres eingeräumt wurde. Die einzelnen Mitglieder gaben noch folgende Specialvota ab:

„Ich bleibe bei dem Schelling'schen Briefe, als einem moralischen Factum, stehen, welches ich nicht zu widerlegen weiß.

Dr. Ph. Marheineke."

„Nachdem der Hr. Geheime-Rath v. Schelling in seinem Schreiben vom 23. Februar d. J. bestimmt erklärt hat, daß die

fragliche Abhandlung ausschließlich von ihm verfaßt sey, halte ich mich verpflichtet, gegen den Wiederabdruck derselben in der Gesammt-Ausgabe der Hegel'schen Werke zu stimmen.

Dr. J. Schulze."

„Der verewigte Hegel durch frühere mündliche Aussage, Herr v. Schelling durch wiederholte schriftliche Versicherung, Beide nehmen in Betreff der fraglichen Abhandlung die Autorschaft in Anspruch. Bei so entgegengesetzten subjectiv ehrenhaften Zeugnissen bleibt für eigene Entscheidung nichts übrig, als der begründeten sachlichen Ueberzeugung zu folgen. Indem ich nun dem Urtheile der Herren Michelet und Rosenkranz in der Hauptsache durchaus beistimme, muß ich mich unbedingt für den Wiederabdruck des in Rede stehenden Aufsatzes erklären. Zu dem gleichlautenden Ausspruch würde ich mich, als Vereinsmitglied, schon bei schwankender Ansicht verpflichtet finden, um so mehr bei fester Ueberzeugung; obwohl ich zugestehen darf, daß auch dieser letztere Fall einen möglichen Irrthum nicht ausschließt.

Dr. H. G. Hotho."

„Angesehen, daß Hr. v. Schelling zwölf Jahre lang gegen den Abdruck der in dem ersten Bande der Hegel'schen Werke befindlichen Abhandlung: „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt," keinen Einspruch gethan;

angesehen, daß Hr. Dr. Michelet die feierliche Versicherung auf Pflicht und Gewissen gegeben, der sel. Hegel habe sich ihm als den Verfasser der in Rede stehenden Abhandlung genannt;

angesehen, daß Hr. v. Schelling die gegen ihn von den Herren Michelet und Rosenkranz erhobene Beweisführung unbeantwortet gelassen;

angesehen, daß nach einem Zwischenraume von mehr als vierzig Jahren, zumal bei gänzlicher Umwandlung unserer geistigen Wesenheit, wohl eine Täuschung über das, was wir damals erlebt, gedacht, geschrieben haben, vorkommen kann,

stimme ich für den Abdruck der genannten Abhandlung, und überlasse es dem Herausgeber des ersten Bandes der Hegelschen Werke, die Vorrede dazu unter seiner eigenen und alleinigen Verantwortlichkeit zu schreiben.

Dr. F. Förster."

Was nun mich selber betrifft, so werde ich hier nicht meine ganze Beweisführung, die ich besonders herausgegeben habe (Schelling und Hegel u. s. w., bei F. Dümmler, 1839), wiederholen. Ich will nur an dieselbe erinnern und kurz hinzufügen, was sich unterdessen etwa noch Neues zur Unterstützung meiner Behauptung möchte gefunden haben.

Hegel versichert, meinem Zeugnisse zufolge, der Autor der Abhandlung zu seyn. Schelling bestreitet in einem Briefe an Hrn. Prof. Weiße diese Autorschaft Hegels, bekennt sich später mündlich gegen Hrn. v. Henning als ihren Verfasser und nunmehr auch schriftlich in obigem Briefe. Da Niemand wohl an eine absichtliche Täuschung bei irgend einer der betheiligten Personen wird denken wollen, so muß — auf welcher Seite es auch sey — ein fast unbegreiflicher Irrthum obwalten. Wo er zu suchen, wird sich hinterher von selbst ergeben, wenn nur der Beweis der Autorschaft richtig geführt ist.

Die erste Frage, die man in dieser Rücksicht aufwerfen könnte, wäre die, welche die Römischen Richter untersuchten, wenn es sich um die Urheberschaft einer That handelte: Cui bono? das heißt: „Wer hat ein Interesse bei der Sache?" Ich hatte nun gar kein Interesse dabei, daß die Abhandlung eine Hegel'sche sey.

Denn nicht nur, als ich mir von Hegel ſagen ließ, daß er den Aufſatz geſchrieben habe, ſondern auch als ich im Jahre 1832 die Abhandlung unter die Hegel'ſchen Werke aufnahm, hatte ich noch vor Schelling faſt dieſelbe Verehrung, als vor Hegel. Hegel hatte auch kein Intereſſe; denn Alles, was er in dieſem Aufſatze über Religion und Sittlichkeit niederſchrieb, ſind nur die erſten Keime, die ſich viel ſchöner entwickelt in ſeinen ſpätern Schriften finden: ſo daß er mit der Abhandlung keinen Gedanken verlieren würde.

Schelling aber hat das augenſcheinlichſte Intereſſe, daß dieſe Abhandlung ihm angehöre. Denn es iſt erwieſen, daß er die urſprüngliche Form ſeiner Naturphiloſophie der Kantiſchen Conſtruction der Materie aus Repulſion und Attraction, den Eſchenmayer'ſchen Potenzen, und den Herder-Kielmayer'ſchen Ideen über Senſibilität, Irritabilität und Reproduction verdankte. Zu den weitern Entwickelungen ſeiner Naturphiloſophie gab die Hegel'ſche Diſſertation: De orbitis planetarum, den Anſtoß, wie Schelling es noch ſelbſt in den Anmerkungen zum Bruno zu erkennen giebt. Seine ſämmtlichen ſpäteren theoſophiſchen Schriften wurden durch die Myſtik Baader's, Schubert's und Böhme's veranlaßt. Die Religionsphiloſophie in der Schrift „Religion und Philoſophie" (1804) wäre allein original, wenn ihre Ideen nicht aus der in Rede ſtehenden Abhandlung gefloſſen wären. Es iſt aber keine Spur von religions-philoſophiſchen Ideen in Schelling's frühern Schriften zu finden, bis dieſer Aufſatz ihm dieſelben zuführte, während Hegel in ſeinen damals ſchon gedruckten Schriften, und nach Roſenkranz (Schelling, S. 193) auch in ſeinen gleichzeitigen handſchriftlichen Papieren, wie ſich bald zeigen wird, dieſelben Wendungen und Ideen, als in dieſem Aufſatze, hat. Und zu wie trüben, myſtiſchen und verworrenen Geſtalten ſind die kryſtallhellen Gedanken des Hegel'ſchen Aufſatzes in Schelling's Schrift: „Religion und Philoſophie" umgeſtempelt! (ſ. meine Schrift: Schelling und Hegel, S. 62.) Ob Schelling auch die

wunderliche Christologie, die längst in Weiße's Schriften vorhanden war, bevor wir sie aus der Philosophie der Offenbarung kannten, von Jenem entlehnt hat, könnte zweifelhafter erscheinen, da auch der umgekehrte Fall möglich ist. So viel ergiebt sich aber aus Hegel's Leben nach Rosenkranz mit Sicherheit, daß solche Mystik Schelling's, zu der dieser erst nach der Ankunft Hegel's in Jena (1801) hinneigte, eine frühere Episode in Hegel's eigener Denkweise war, die durch die Innigkeit der Mittheilung auf den Freund mag übergegangen seyn. Denn Seite 138 führt Rosenkranz den Gedanken Hegel's aus dessen System (1800) an, daß die Geschichte des am Kreuz Gestorbenen „das unendliche Leiden der entgötterten Natur" ausdrückt. Wenn sich aber Hegel bei Rosenkranz (S. 199) sehr bald „von der einseitigen Mystik" befreite, „in welche die Schelling'sche Philosophie auszuarten anfing," so ist Schelling bis auf die heutige Stunde nur immer tiefer in dieselbe hinein gerathen.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen werfe ich nun die Frage auf: Was hat sich denn durch Hrn. v. Schellings jüngsten Brief geändert? Meiner Ansicht nach durchaus nichts. Ungeachtet Hr. v. Schelling 1838 einen Brief an Weiße schrieb, der doch auch schon seine Autorschaft indirect bekunden sollte, widerlegte ich diese Behauptung durch meine Broschüre. Auch Rosenkranz imponirte jener Schelling'sche Brief so wenig, daß er meine Argumente durch neue verstärkte; was mich in meiner wohlbegründeten Ueberzeugung nur um so mehr befestigen mußte. Daß Hr. v. Schelling im Sommer 1843 seine Autorschaft mündlich gegen Hrn. v. Henning *versichert*, und nunmehr auch auf dessen ausdrückliches Verlangen schriftlich, bringt die Aufhellung der *Sache* um keinen Schritt weiter. Es handelt sich hierbei überhaupt gar nicht mehr um Schellings Versicherungen seiner Urheberschaft, sondern lediglich um die Vergleichung seines Benehmens in diesem Falle mit ähnlichen Begegnissen, wo er sein geistiges Eigenthum bedroht glaubt. Beim geringsten Plagiate, wenn auch nur im Entferntesten Anklänge sei-

ner Ideen zu weitern philosophischen Forschungen benutzt worden waren, überhäuft er seinen Gegner sogleich mit den maßlosesten Verunglimpfungen und der tiefsten Verachtung, sollte dieser sich ihm auch ganz vertrauungsvoll genaht haben, wie wir an Kapp's Beispiele erlebten. Als Paulus aber jüngst die Quintessenz seiner Vorträge zum Behufe wissenschaftlicher Erörterung mitabdrucken ließ, verklagt er ihn straks als Nachdrucker. Hier ist nun seit zwölf Jahren sogar ein, Wort für Wort, wie Schelling will, aus seiner Feder geflossener Aufsatz als das Werk eines Andern abgedruckt. Sollte mit einem Male eine ganz unerhörte Langmuth ihn gar nicht aus der Fassung kommen lassen?

Man sage nicht, Schelling habe bis 1838 keine Kenntniß davon gehabt. Denn er entschuldigt ja im Briefe an Weiße sein sechsjähriges Schweigen mit den Worten: „Nur werden Sie, um den Einwurf abzuschneiden, der von meinem bisherigen, solcher Gemeinheit allerdings unbegreiflichen Stillschweigen" (wenn es nobel war zu schweigen, warum öffnet Hr. v. Schelling denn jetzt den Mund?) „unfehlbar hergenommen würde, wohl nicht umhin können" u. s. w. Ungeachtet Schelling aber 1838 sein Schweigen brach, hat er seitdem, unserer Entschiedenheit gegenüber, doch nur zögernde Schritte gethan; und auch sein früheres Verfahren, in Bezug auf die von ihm verfaßt sein sollende Abhandlung, zeigt dieselbe Unbestimmtheit. Im Jahre 1804 nämlich, wo er in der Schrift: „Religion und Philosophie," die Ideen der fraglichen Abhandlung, aber freilich ganz entstellt, weiter entwickelt, citirt er dieselbe, wie eine fremde, ohne einen Verfasser zu nennen. Im Begriffe aber, eine Entwickelung der in ihr enthaltenen Ideen zu geben, was war natürlicher, ja nothwendiger, als sich zu deren Vater zu bekennen? Es in jenem entscheidenden Augenblicke nicht mit Bestimmtheit gethan zu haben, macht Schellings Autorschaft sehr bedenklich. Nach Hegels Tode spricht er nun im Jahre 1838, durch Weiße äußerlich veranlaßt, die Abhandlung nur Hegel ab.

Abermals bedurfte es eines fremden Anstoßes, des Erscheinens der Schrift von Rosenkranz, damit Schelling sich im Jahre 1843 mündlich gegen Hrn. v. Henning als Autor bekannte. Er stellte diesem sogar das Ansinnen, dieses Bekenntniß zu veröffentlichen. Sollte dieß etwa dermaleinst mein Zeugniß paralysiren? Denn was bedeutet sonst jenes Vorschieben-Wollen eines Dritten, wo er noch selber hervortreten kann? Endlich wiederum haben wir Schelling, von Hrn. v. Henning angeregt, jetzt auch die schriftliche Behauptung der Vaterschaft machen sehen. So lange hat es gedauert, ehe er sie unumwunden beanspruchte! Doch auch bei dieser Gelegenheit schreibt er nur einen ostensibeln Brief an Hrn. v. Henning, um uns dadurch zu veranlassen, selbst die Abhandlung aufzugeben.

Schelling's rein subjectiver Behauptung stehen Rosenkranz' und meine Argumente entgegen. Es wäre wahrlich schlimm um uns bestellt, wenn wir (besonders der in die innersten Fasern von Hegel's schriftstellerischem Geiste eingedrungene Biograph desselben) nicht so viel kritischen Tact besäßen, unseres Meisters Feder und Argumentationsweise herausfühlen zu können. Schelling widerlege also zunächst folgende Beweise der Authenticität der Hegel'schen Abhandlung:

1. Mein von der Orthographie hergenommenes Argument, welches ich in meiner Schrift: „Schelling und Hegel" (S. 19—21, 29—30) entwickelte.

2. Der Beweis aus der Schreibart und Terminologie ist ebenso unwiderleglich, da in jeder Phrase, einige von Schelling hineingebrachte Interpolationen ausgenommen, namentlich aber in den in meiner Schrift citirten Stellen, der ganze Hegel zu erkennen ist (Schelling und Hegel, S. 62—67, 70—73).

3. Schelling zeige, wie die S. 294. von ihm bei der Correctur in dem Grade mißverstandene Stelle, daß er sogar eine grundfalsche Interpunction hineinbrachte, Schelling'sche Philosophie seyn könne. Er ließ drucken: Die Gegensätze sind „in ihrer Verschiedenheit wesen-

los nur in ihrer Einheit." Will Schelling so geschrieben haben, so kommt allerdings die Schelling'sche Identitätslehre heraus, daß die Gegensätze in ihrer Einheit wesenlos oder bloß ideelle Factoren sind. Aber kann der glatte fließende Styl Schellings sich zu solcher Holperigkeit bekennen, die er kaum seinem Freunde zumuthen durfte? Hinter wesenlos muß ein Kolon, oder meinethalben, wie Hr. Ritter in den Göttinger gelehrten Anzeigen will, ein Komma stehen. In der Einheit sind die Gegensätze also nicht wesenlos, sondern vielmehr reell; und das ist der ganze Unterschied der Hegel'schen Dialektik gegen die Schelling'sche Identitätsphilosophie. Die Realität der Gegensätze schließt nach Hegel ihre Einheit nicht aus, während Schelling diese Antinomie niemals zu lösen vermochte (Schelling und Hegel, S. 67—70).

4. Schelling widerlege, daß die Gedanken über Religion in der fraglichen Abhandlung ganz dem Hegel'schen Systeme, die ähnlichen Ideen in Schelling's Methodologie und seiner Schrift: „Philosophie und Religion," ganz dem Schelling'schen Systeme angehören (Schelling und Hegel, S. 58—61). Hegel sagt gerade zu in der Abhandlung (S. 305, 308): Das Christenthum ist „das Schauen Gottes im Endlichen;" Schelling in den Vorlesungen über die Methode (S. 170—171): In der Griechischen Mythologie „wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut." Umgekehrt faßt Hegel (S. 306—307) das Heidenthum vielmehr als Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche, Schelling das Christenthum als Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche. Hat nun Schelling, wenn ihm beide Fassungen angehören, ich sage nicht in dem Laufe Eines Jahres, sondern ganz gleichzeitig, die entgegengesetzten Behauptungen ausgesprochen? Der Aufsatz im Kritischen Journal erschien 1802, als in demselben Jahre schon zwei Hefte herausgegeben waren, und die Vorlesungen über die Methode wurden im Sommer desselben Jahres gehalten. Freilich scheint es dem Schelling'schen Formalismus nichts zu verschlagen, die Schemata, wie einen Hand-

ſchuh, umzudrehen. Hier liegt aber wieder in dieſem Gegenſatze der ganze Unterſchied Schelling'ſcher und Hegel'ſcher Denkweiſe. Die Griechiſche Mythologie war Schelling nur eine Verendlichung Gottes; das Chriſtenthum ſey erſt zur wahrhaften Unendlichkeit, als Identitätsphiloſophie, gedrungen. Nach Hegel iſt aber das bloße Hineinwerfen alles Endlichen in die unendliche Identität des Abſoluten nur Heidenthum, während im Chriſtenthum das wahre Unendliche das ſey, welches im Endlichen, d. h. im realen Beſtehen der Gegenſätze, wie vorhin, ſich als abſolute Einheit durchzuſetzen wiſſe. — Gegen ſolche Argumente helfen meiner Anſicht nach keine Verſicherungen.

5. Will Schelling alle die Parallel-Stellen aus frühern Hegel'ſchen Werken, die in dieſer Abhandlung auch vorkommen, als ſoviel Plagiate gelten laſſen, die er an Hegel begangen habe? (Schelling und Hegel, S. 41, 44—45, 47—48, 56—57.)

6. Kann Schelling es läugnen, daß ſich hier ein in Beider Namen ſprechender Apologet der Naturphiloſophie über dieſelbe und den Fichte'ſchen Idealismus ſtellt, um jene auf Koſten von dieſem vorzuziehen, und ſelbſt einzelne Ausdrücke derſelben zu loben. Dürfte Schelling dieß von ſich ſelber thun? Müßte er es nicht ſchon ſchicklichkeitshalber ſeinem Freunde überlaſſen? (ſ. meine Schrift: Schelling und Hegel, S. 43—44; Hegel's Leben von Roſenkranz, S. 167—168.)

7. Roſenkranz citirt (Schelling, S. 193) einen am 14. September 1800 verfaßten handſchriftlichen Aufſatz Hegel's, den er den „thatſächlichen Beweis für Schelling's Uſurpation jener Abhandlung" nennt. In Hegel's Biographie hat Roſenkranz ihn jetzt abgedruckt (S. 94—99); und es kommen darin allerdings viel Anklänge mit unſerem Aufſatze, namentlich bei Feſtſtellung des Begriffs der Religion, vor. Ja in einer Stelle, wo von dem Fichte'ſchen Idealismus die Rede iſt, findet ſich ein Gedanke faſt ganz mit denſelben Worten, als in unſerer Abhandlung, wieder. Zur Vergleichung ſetze ich beide Parallel-Stellen neben einander; die

rechts gehört unserer Abhandlung, die links dem von Rosenkranz abgedruckten Hegel'schen Aufsatze an.

Es ist zufällig, welche Seite das Bewußtseyn aufgreift, ob die, einen Gott zu fürchten, über der Natur schwebend, oder sich als reines Ich über den Trümmern dieses Leibes und den leuchtenden Sonnen, über den tausendmal tausend Weltkörpern zu setzen.

Ein Enthusiasmus, der sich groß dünkt, wenn er sein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tausendmal tausend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenstellt, macht ihn popular.

Beide Stellen gehen gegen den Bombast vieler Tiraden in Fichte's Bestimmung des Menschen; — eine Schrift, die Hegel auch noch in „Glauben und Wissen" seinem kaustischen Witze unterwirft. Ja er braucht daselbst noch zweimal (Werke, Bd. I., S. 136 und 139) ganz ähnliche Wendungen, nur daß die Stellen kürzer werden. „Es bleibt nichts als die hohle Declamation, wie das Ich über den Trümmern der Welten schwebe." — „Was als Natur erscheint, ist nur da, um zu Trümmern werden zu können, über denen sich die freien Wesen erhöben, und so ihre Bestimmung erreichten." Soll Hegel diese letzten Stellen etwa dem von Schelling in Anspruch genommenen Aufsatze entnommen haben? Dann erkläre Schelling, wie so sie schon zwei Jahre früher in jenem Hegel'schen Manuscripte vorkommen konnten!

8. Wie Hegel in unserem Aufsatz Katholicismus und Protestantismus einander gegenübersetzt (S. 306), so findet dieß auch schon in Hegel's ursprünglichem Systeme (1800) statt (s. Rosenkranz: Hegel's Leben, S. 139). Dort wird dem Katholicismus eine der Poesie sich nähernde Mystik, dem Protestantismus Prosa zugeschrieben: hier ebenso der Katholicismus die schöne Religion genannt, während der Protestantismus die Poesie der Weihe aufhebe. In beiden Stellen wird eine neue Form der Religion verkündet, welche durch Verklärung der Natur zum

absoluten Geiste alle Gegensätze auflöst, und an der Philosophie das Element ihres Daseyns findet.

Das System.

Die Natur ist geheiligt; aber die Weihe kommt ihr von einem Aeußern. Nachdem nun der Protestantismus die fremde Weihe ausgezogen, kann der Geist sich als Geist in eigener Gestalt zu heiligen und die ursprüngliche Versöhnung mit sich in einer neuen Religion herzustellen wagen, in welche der unendliche Schmerz und die ganze Schwere seines Gegensatzes aufgenommen, aber ungetrübt und rein sich auflöst. Diese Erkenntniß, die ganze Energie des Leidens und des Gegensatzes, die ein paar tausend Jahre die Welt beherrscht hat, zugleich in sich zu schließen und sich über ihr zu erheben, — diese Erkenntniß vermag nur die Philosophie zu geben.

Die Abhandlung.

Die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. — Die neue Religion, die schon sich in einzelnen Aeußerungen verkündet, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt.

9. Der poetische Schluß der Abhandlung über den Eleusinischen Cultus der Ceres wird jetzt unabweisbar Hegel zugeschrieben werden müssen, seitdem man das in Hegel's Leben mitgetheilte Gedicht desselben an Hölderlin „Eleusis" kennt (Rosenkranz: Hegel's Leben, S. 78—80, 169).

10. Ein letztes Argument ist schlagend. Hr. v. Henning eröffnete mir vergangenen Sommer, Schelling habe ihm mitgetheilt, er sey damals sehr böse über Hegel gewesen, daß derselbe im zweiten Bande des Kritischen Journals in der Abhandlung: „Glauben und Wissen" (1802), gegen Fichte polemisirt habe, weil Schelling in jener Zeit noch die Hoffnung gehabt habe, Fichte

zu gewinnen. Laſſen wir hier die ſonſt bekannte Taktik Schellings, Perſonen zu gewinnen, ſtatt Sachen auszufechten. Wie unwahrſcheinlich iſt es aber, daß Schelling dann einige Monate früher im erſten Bande des Kritiſchen Journals, worin unſer Aufſatz ſteht, ſelbſt ſo grauſam gegen Fichte polemiſirt haben ſollte, als es dieſer Aufſatz thut; — eine Polemik übrigens, die Hegel ſo unverkennbar angehört, daß ſie faſt mit denſelben Worten in dem Aufſatze „Glauben und Wiſſen" zu leſen iſt.

Hat Schelling alle dieſe Argumente wiſſenſchaftlich widerlegt, dann würde ich mich in eine weitere Controverſe einlaſſen. Jetzt behauptet dieſe Abhandlung ſeit zwölf Jahren einen Platz in Hegel's Werken; mehrere Schriftſteller haben ſie als ein Hegelſches Werk anerkannt, citirt, und weiter darauf hin argumentirt. Die Meinung, daß ſie Hegel angehört, iſt alſo wohl, vielleicht mit einziger Ausnahme des Herrn Profeſſor Weiße, allgemein verbreitet. Hat Schelling nun auch über dieſen kleinen Irrthum, zwar nicht vierzig Jahre, wie über den großen, daß ſeine Naturphiloſophie ein Exiſtential-Syſtem ſey, ſondern nur zwölf Jahre gewartet, um hernach ausrufen zu können: Ihr habt Alle geirrt!? Dieſer Ausruf iſt ſogar die officielle Interpretation des „künftigen Vergnügens," welches er ſich in dem Briefe an Weiße verſpricht. Denn Hr. v. Henning erklärte ſich für ermächtigt, dem Vereine im Auftrage des Hrn. v. Schelling zu eröffnen, dieſer habe im Jahre 1832, erſtaunt, dieſe Abhandlung in den Hegel'ſchen Werken abgedruckt zu finden, einen kleinen Dialog verfaßt, worin ſeine Autorſchaft dieſer Abhandlung endlich zum Spotte der Herausgeber der Hegel'ſchen Werke und zur Beluſtigung des Verfaſſers an's Tageslicht gekommen ſey. Dieſen Dialog habe Schelling auch gleich damals Hrn. Geheimen-Rath Bunſen zur Anſicht mitgetheilt, den Abdruck deſſelben aber für eine paſſende Gelegenheit verſchoben. Dieſe Gelegenheit hat Schelling jedoch längſt, wie bei der Philoſophie der Offenbarung, unbenutzt verſtreichen laſſen. Und was beweiſt übrigens jene Er-

zählung Anderes, als daß wir noch eine subjective Versicherung Schelling's über seine Autorschaft dieser Abhandlung mehr besitzen.

Nach allem diesem glaube ich kein Recht zu haben, dem Publicum diesen Aufsatz in der neuen Auflage zu entziehen, wenn mich auch über den Ursprung desselben Schelling's Brief schwankend gemacht hätte; wovon ich aber nie entfernter war, als jetzt. Die Geschichte der Philosophie mag den Streit zu einer letzten Entscheidung bringen. Ich behaupte, meine Pflicht gegen die Manen des Verewigten erfüllt zu haben, indem ich, seinem Worte und meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung vertrauend, der Mit- und Nachwelt die Acten des merkwürdigen Processes vollständig übergebe.

Berlin, den 20. Juli 1844.

Michelet.

Vorerinnerung des Herausgebers zur erſten Ausgabe.

Der Verein zur Herausgabe von Hegel's Werken wollte urſprünglich, ſeiner öffentlichen Anzeige gemäß, mit zwei Bänden, in welche die Phänomenologie, die Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie und einige Abhandlungen aus dem Kritiſchen Journal der Philoſophie vertheilt werden ſollten, den Anfang in der Reihenfolge der Hegel'ſchen Werke machen. Als ſich nun herausſtellte, daß für die Phänomenologie ein Theil hinreichen würde: ſo ward beſchloſſen, den anderen Theil ausſchließlich mit den übrigen Abhandlungen auszufüllen. Und da die hier erſcheinenden vier Abhandlungen auf meinen Vorſchlag in den erſten Band zuſammengefaßt wurden, ſo trug der Verein mir die Herausgabe derſelben auf, der ich mich auch bereitwillig unterzog.

Ich hatte dieſen Vorſchlag gemacht, weil ich erkannte, daß dieſe vier Abhandlungen, die frühſten Schriften Hegel's, den Keim ſeiner ganzen Philoſophie ſchon enthielten, aber nur erſt wie derſelbe ſich aus dem vorhergehenden geſchichtlichen Standpunkte der Philoſophie, dem Schelling'ſchen, gleichſam als aus ſeinem Mutterſchooße herausgewunden. Je tiefer ich mich nun, Behufs der Herausgabe, in dieſe Abhandlungen hineinſtudirte, deſto klarer wurde mir der Standpunkt derſelben; und ich beſchloß, ihn in einer Vorrede näher zu begründen.

Mit einigen Seiten konnte dieß aber nicht abgethan werden, da ich zunächſt vom Verhältniß Hegel's zu Schelling ſprechen mußte: und dann den Rang, der dieſen weniger bekannten Ab-

handlungen unter den Hegel'schen Schriften zukommt, erst zum Bewußtseyn zu bringen hatte, wogegen die übrigen größeren Werke ihre anerkannte Stelle bereits einnehmen. Auch konnte dabei das Verhältniß dieser vier Abhandlungen zu den übrigen Schriften Hegel's, die in der ersten Abtheilung, und zu den Vorlesungen, die in der zweiten Abtheilung dieser Ausgabe erscheinen, nicht unberührt bleiben; ich mußte daher zugleich den Versuch machen, die vom Verein beschlossene Reihenfolge der Werke und Vorlesungen wissenschaftlich zu rechtfertigen.

Die Vorrede, die sich hiermit zu einer Erläuterung der vier schwierigen Abhandlungen gestaltete, erreichte auf diese Weise die Ausdehnung von drei vollen Bogen. Und so greife ich, indem ich sie als Einleitung in diesen ersten Band besonders ausgeben lasse, um so lieber jedem Bedenken, das man gegen sie als Vorrede haben könnte, vor, als ich damit zugleich jeden Schein von Anmaßung entfernt halte, der etwa darin gefunden werden könnte, mit meinen Worten den anerkannten Meister der Wissenschaft einführen zu wollen.

Berlin, den 3. September 1832.

Michelet.

Inhaltsanzeige.

I.
Glauben und Wissen.

Seite.

Einleitung 3
A. Kant'sche Philosophie 18
B. Jacobi'sche Philosophie 51
C. Fichte'sche Philosophie 113
Schluß 151

II.
Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems.

Vorerinnerung 157
Mancherlei Formen, die beim jetzigen Philosophiren vorkommen 163
Darstellung des Fichte'schen Systems 200
Vergleichung des Schelling'schen Princips der Philosophie mit dem Fichte'schen 244
Reinhold's Ansichten 267

III.
Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt.

Einleitung 293
1. Verhältniß zu den Reflexionsphilosophien 295

Seite.
2. Verhältniß zur Philoſophie der Religion 303
3. Verhältniß zur Philoſophie der Sittlichkeit 308

IV.

Ueber die wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

Einleitung 315
1. Die empiriſche Behandlungsart 321
2. Die reflectirte Behandlungsart 335
3. Die abſolute Sittlichkeit 362

Glauben und Wiſſen

oder die

Reflexionsphiloſophie der Subjectivität,

in der Vollſtändigkeit ihrer Formen,

als

Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichte'ſche Philoſophie.

(Zuerſt erſchienen in Schelling's und Hegel's Kritiſchem Journal der Philoſophie B. II.; St. 1.; 1802.)

Ueber den alten Gegenſatz der Vernunft und des Glaubens, von Philoſophie und poſitiver Religion, hat die Cultur die letzte Zeit ſo erhoben, daß dieſe Entgegenſetzung von Glauben und Wiſſen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat, und nun innerhalb der Philoſophie ſelbſt verlegt worden iſt. Daß die Vernunft eine Magd des Glaubens ſey, wie man ſich in ältern Zeiten ausdrückte, und wogegen die Philoſophie unüberwindlich ihre abſolute Autonomie behauptete, — dieſe Vorſtellungen oder Ausdrücke ſind verſchwunden. Und die Vernunft, wenn es anders Vernunft iſt, was ſich dieſen Namen giebt, hat ſich in der poſitiven Religion ſo geltend gemacht, daß ſelbſt ein Streit der Philoſophie gegen Poſitives, Wunder und dergleichen für etwas Abgethanes und Obſcures gehalten wird: und daß Kant mit ſeinem Verſuche, die poſitive Form der Religion mit einer Bedeutung aus ſeiner Philoſophie zu beleben, nicht deswegen kein Glück machte, weil der eigenthümliche Sinn jener Formen dadurch verändert würde, ſondern weil dieſelben auch dieſer Ehre nicht mehr werth ſchienen. Es iſt aber die Frage, ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schickſal erfuhr, welches die ſiegende Stärke barbariſcher Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt: der äußern Herrſchaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geiſte nach aber dem Ueberwundenen zu erliegen. Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was ſie nach dem geringen Maße ihres religiöſen Begreifens als Glauben ſich entgegengeſetzt betrachtete, davon getragen hat, iſt, beim Lichte beſehen,

kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb: und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphirend als das gemeinschaftliche Beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, eben so wenig von Vernunft als ächtem Glauben an sich hat.

Die Vernunft, welche dadurch an und für sich schon heruntergekommen war, daß sie die Religion nur als etwas Positives, nicht idealistisch auffaßte, hat nichts Besseres thun können, als nach dem Kampfe nunmehr auf sich zu sehen, zu ihrer Selbstkenntniß zu gelangen, und ihr Nichtsseyn dadurch anzuerkennen, daß sie das Bessere, als sie ist (da sie nur Verstand ist), als ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie in den Philosophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist, und daß sie sich wieder zur Magd eines Glaubens macht. Nach Kant ist Uebersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi „schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße;“[1] dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtseyn seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjectives und ein Instinct ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares: das Wissen weiß nichts, als daß es Nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach Allen kann das Absolute, nach der alten Distinction, nicht gegen, so wenig als für die Vernunft seyn, sondern es ist über die Vernunft.

Das negative Verfahren der Aufklärung, dessen positive Seite in seinem eiteln Gethue ohne Kern war, hat sich dadurch einen verschafft, daß es seine Negativität selbst auffaßte, und sich theils von der Schalheit durch die Reinheit und Unendlichkeit des Negativen befreite, theils aber eben darum für positives Wissen wie-

[1] Jacobi's Werke: B. IV., Abth. 1., S. 214.

der eben ſo nur Endliches und Empiriſches, das Ewige aber nur jenſeits haben kann: ſo daß dieſes für das Erkennen leer iſt, und dieſer unendliche leere Raum des Wiſſens nur mit der Subjectivität des Sehnens und Ahnens erfüllt werden kann. Und was ſonſt für den Tod der Philoſophie galt, daß die Vernunft auf ihr Seyn im Abſoluten Verzicht thun ſollte, ſich ſchlechthin daraus ausſchlöſſe und nur negativ dagegen verhielte, wurde nunmehr der höchſte Punkt der Philoſophie; und das Nichtsſeyn der Aufklärung iſt durch das Bewußtwerden über daſſelbe zum Syſtem geworden.

Unvollkommene Philoſophien gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Das Empiriſche, was in der Welt als gemeine Wirklichkeit daliegt, iſt in Philoſophien deſſelben in Form des Begriffs als Eins mit dem Bewußtſein und darum gerechtfertigt vorhanden. Das gemeinſchaftliche ſubjective Princip der obengenannten Philoſophien iſt theils nicht etwa eine eingeſchränkte Form des Geiſtes einer kleinen Zeitperiode, oder einer geringen Menge: theils hat die mächtige Geiſtesform, welche ihr Princip iſt, ohne Zweifel in ihnen die Vollkommenheit ſeines Bewußtſeyns und ſeiner philoſophiſchen Bildung, und als Erkenntniß vollendet ausgeſprochen zu werden, erlangt.

Die große Form des Weltgeiſtes aber, welche ſich in jenen Philoſophien erkannt hat, iſt das Princip des Nordens, und, es religiös angeſehen, des Proteſtantismus; — die Subjectivität, in welcher Schönheit und Wahrheit in Gefühlen und Geſinnungen, in Liebe und Verſtand ſich darſtellen. Die Religion baut im Herzen des Individuums ihre Tempel und Altäre, und Seufzer und Gebete ſuchen den Gott, deſſen Anſchauung es ſich verſagt, weil die Gefahr des Verſtandes vorhanden iſt, welcher das Angeſchaute als Ding, den Hain als Hölzer erkennen würde. Zwar muß auch das Innere äußerlich werden, die Abſicht in der Handlung Wirklichkeit erlangen, die unmittelbare religiöſe Empfindung

ſich in äußerer Bewegung ausdrücken, und der die Objectivität der Erkenntniß fliehende Glaube ſich in Gedanken, Begriffen und Worten objectiv werden.' Aber das Objective ſcheidet der Verſtand genau von dem Subjectiven, und es wird dasjenige, was keinen Werth hat und Nichts iſt; ſo wie der Kampf der ſubjectiven Schönheit gerade dahin gehen muß, ſich gegen die Nothwendigkeit gehörig zu verwahren, nach welcher das Subjective objectiv wird. Und welche Schönheit in dieſem reell werden, der Objectivität zufallen, und wo das Bewußtſeyn auf die Darſtellung und die Objectivität ſelbſt ſich richten, die Erſcheinung bilden, oder in ihr ſich gebildet bewegen wollte, — das müßte ganz wegfallen; denn es würde ein gefährlicher Ueberfluß, und, weil es vom Verſtande zu einem Etwas gemacht werden könnte, ein Uebel: ſo wie das ſchöne Gefühl, das in ſchmerzloſe Anſchauung überginge, ein Aberglaube ſeyn.

Dieſe Macht, welche dem Verſtande durch die ſubjective Schönheit gegeben wird, und ihrer Sehnſucht, die über das Endliche hinwegfliegt und für die es Nichts iſt, zuerſt zu widerſprechen ſcheint, iſt eine eben ſo nothwendige Seite, als ihr Beſtreben gegen ihn; und ſie wird ſich in der Darſtellung der Philoſophien dieſer Subjectivität weiter ergeben. Es iſt gerade durch ihre Flucht vor dem Endlichen und das Feſtſeyn der Subjectivität, wodurch ihr das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht ſehen, Ohren, und nicht hören, und, wenn die Ideale nicht in der völlig verſtändigen Realität genommen werden können als Klötze und Steine, zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf ſie als weſenloſes Spiel oder als Abhängigkeit von Objecten und als Aberglaube erſcheint.

Aber neben dieſem allenthalben in der Wahrheit des Seyns nur Endlichkeit erblickenden Verſtande hat die Religion als Empfindung, die ewig ſehnſuchtsvolle Liebe ihre erhabene Seite darin, daß ſie an keiner vergänglichen Anſchauung noch Genuſſe hängen

bleibt, ſondern nach ewiger Schönheit und Seligkeit ſich ſehnt. Sie iſt als Sehnen etwas Subjectives; aber was ſie ſucht, und ihr nicht im Schauen gegeben iſt, iſt das Abſolute und Ewige. Wenn jedoch das Sehnen ſeinen Gegenſtand fände, ſo würde die zeitliche Schönheit eines Subjects als eines Einzelnen ſeine Glückſeligkeit, die Vollkommenheit eines der Welt angehörigen Weſens ſeyn; aber ſo weit als ſie wirklich ſie vereinzelte, ſo weit würde ſie nichts Schönes ſeyn. Aber als der reine Leib der innern Schönheit hört das empiriſche Daſeyn ſelbſt auf, ein Zeitliches und etwas Eigenes zu ſeyn. Die Abſicht bleibt unbefleckt von ihrer Objectivität als Handlung, und die That ſo wie der Genuß wird ſich nicht durch den Verſtand zu einem Etwas gegen die wahre Identität des Innern und Äußern erheben. Die höchſte Erkenntniß würde die ſeyn, welches dieſer Leib ſey, in dem das Individuum nicht ein Einzelnes wäre, und das Sehnen zur vollkommenen Anſchauung und zum ſeligen Genuſſe gelangte.

Nachdem die Zeit gekommen war, hatte die unendliche Sehnſucht, über den Leib und die Welt hinaus, mit dem Daſeyn ſich verſöhnt; aber ſo, daß die Realität, mit welcher die Verſöhnung geſchah, das Objective, welches von der Subjectivität anerkannt wurde, wirklich nur empiriſches Daſeyn, gemeine Welt und Wirklichkeit war, — und alſo dieſe Verſöhnung ſelbſt nicht den Charakter der abſoluten Entgegenſetzung, der im ſchönen Sehnen liegt, verlor: ſondern ſo daß ſie ſich nun auf den anderen Theil des Gegenſatzes, auf die empiriſche Welt warf. Und wenn um ihrer abſoluten blinden Naturnothwendigkeit willen ſie ſchon ihrer ſelbſt im innerlichen Grunde ſicher und feſt war, bedurfte ſie doch einer objectiven Form für dieſen Grund; und die bewußtloſe Gewißheit des Verſenkens in die Realität des empiriſchen Daſeyns muß nach eben der Nothwendigkeit der Natur zugleich ſich zur Rechtfertigung und einem guten Gewiſſen zu verhelfen ſuchen. Dieſe Verſöhnung fürs Bewußtſeyn machte ſich in der Glückſeligkeitslehre; ſo daß der fixe Punkt, von welchem ausgegangen wird, das empiriſche

Subject, und das, womit es verſöhnt wird, eben ſo die gemeine Wirklichkeit iſt, zu der es Zutrauen faſſen, und ſich ihr ohne Sünde ergeben dürfe. Die tiefe Rohheit und völlige Gemeinheit, als der innere Grund dieſer Glückſeligkeitslehre, hat darin allein ſeine Erhebung, daß er nach einer Rechtfertigung und einem guten Bewußtſeyn ſtrebt, welches, — da es (weil das Empiriſche abſolut) der Vernunft durch die Idee nicht möglich iſt, — allein die Objectivität des Verſtandes, den Begriff erreichen kann; welcher Begriff ſich, als ſogenannte reine Vernunft, in ſeiner höchſten Abſtraction dargeſtellt hat.

Der Dogmatismus der Aufklärerei und des Eudämonismus beſtand alſo nicht darin, daß er Glückſeligkeit und Genuß zum Höchſten machte. Denn wenn Glückſeligkeit als Idee begriffen wird, hört ſie auf, etwas Empiriſches und Zufälliges, ſo wie etwas Sinnliches zu ſeyn. Das vernünftige Thun und der höchſte Genuß ſind Eins im höchſten Daſeyn. Und das höchſte Daſeyn von Seiten ſeiner Idealität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt vernünftiges Thun, oder von Seiten ſeiner Realität, welche, wenn ſie iſolirt wird, erſt Genuß und Gefühl heißen kann, auffaſſen zu wollen, iſt völlig gleichgültig, wenn die höchſte Seligkeit höchſte Idee iſt; denn vernünftiges Thun und höchſter Genuß, Idealität und Realität, ſind Beide gleicherweiſe in ihr und identiſch. Jede Philoſophie ſtellt nichts dar, als daß ſie höchſte Seligkeit als Idee conſtruirt. Indem der höchſte Genuß durch Vernunft erkannt wird, fällt die Unterſcheidbarkeit Beider unmittelbar hinweg, — indem der Begriff und die Unendlichkeit, die im Thun, und die Realität und Endlichkeit, die im Genuſſe herrſchend iſt, ineinander aufgenommen werden. Die Polemik gegen die Glückſeligkeit wird ein leeres Geſchwätze heißen, wenn dieſe Glückſeligkeit als der ſelige Genuß der ewigen Anſchauung erkannt wird. Aber freilich hat dasjenige, was man Eudämonismus genannt hat, eine empiriſche Glückſeligkeit, einen Genuß der Empfindung, nicht die ewige Anſchauung und Seligkeit verſtanden.

Dieſer Abſolutheit des empiriſchen und endlichen Weſens ſteht der Begriff oder die Unendlichkeit ſo unmittelbar gegenüber, daß Eins durchs Andere bedingt, und Eins mit dem Andern, und, weil das Eine in ſeinem Fürſichſeyn abſolut iſt, es auch das Andere, und das Dritte, das wahrhafte Erſte, das Ewige jenſeits dieſes Gegenſatzes iſt. Das Unendliche, der Begriff, als an ſich leer, das Nichts, erhält ſeinen Inhalt durch dasjenige, worauf es in ſeiner Entgegenſetzung bezogen iſt, nämlich die empiriſche Glückſeligkeit des Individuums; unter welche Einheit des Begriffs, deſſen Inhalt die abſolute Einzelnheit iſt, Alles zu ſetzen, und alle und jede Geſtalt der Schönheit und Ausdruck einer Idee, Weisheit und Tugend, Kunſt und Wiſſenſchaft für ſie zu berechnen (d. i., zu Etwas zu machen, was nicht an ſich iſt; denn das einzige Anſich iſt der abſtracte Begriff deſſen, was nicht Idee, ſondern abſolute Einzelnheit iſt), Weisheit und Wiſſenſchaft heißt.

Nach dem feſten Princip dieſes Syſtems der Bildung, daß das Endliche an und für ſich und abſolut und die einzige Realität iſt, ſteht alſo auf einer Seite das Endliche und Einzelne ſelbſt in der Form der Mannigfaltigkeit, und in dieſe wird alſo alles Religiöſe, Sittliche und Schöne geworfen, weil es fähig iſt, vom Verſtande als ein Einzelnes begriffen zu werden: auf der andern Seite eben dieſe abſolute Endlichkeit in der Form des Unendlichen, als Begriff der Glückſeligkeit. Das Unendliche und Endliche, die nicht in der Idee identiſch geſetzt werden ſollen (denn jedes iſt abſolut für ſich), ſtehen auf dieſe Weiſe in der Beziehung des Beherrſchens gegen einander; denn im abſoluten Gegenſatz derſelben iſt der Begriff das Beſtimmende. Aber über dieſem abſoluten Gegenſatz und den relativen Identitäten des Beherrſchens, und der empiriſchen Begreiflichkeit ſteht das Ewige. Weil jener abſolut iſt, ſo iſt dieſe Sphäre das Nichtzuberechnende, Unbegreifliche, Leere: ein unerkennbarer Gott, der jenſeits der Grenzpfähle der Vernunft liegt; — eine Sphäre, welche nichts iſt für die Anſchauung, denn die Anſchauung iſt hier nur eine ſinnliche und

beſchränkte: ebenſo nichts für den Genuß, denn es giebt nur empiriſche Glückſeligkeit: nichts für das Erkennen, denn, was Vernunft heißt, iſt nichts als Berechnen Alles und eines Jeden für die Einzelnheit, und das Setzen aller Idee unter die Endlichkeit.

Dieſer Grundcharakter des Eudämonismus und der Aufklärung, welcher die ſchöne Subjectivität des Proteſtantismus in eine empiriſche, die Poeſie ſeines Schmerzes, der mit dem empiriſchen Daſeyn alle Verſöhnung verſchmäht, in die Proſa der Befriedigung mit dieſer Endlichkeit und des guten Gewiſſens darüber, umgeſchaffen hatte, — welches Verhältniß hat er in der Kantiſchen, Jacobi'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie erhalten? Dieſe Philoſophien treten ſo wenig aus demſelben heraus, daß ſie denſelben vielmehr nur aufs Höchſte vervollkommnet haben. Ihre bewußte Richtung geht unmittelbar gegen das Princip des Eudämonismus, aber dadurch, daß ſie nichts als dieſe Richtung ſind, iſt ihr poſitiver Charakter jenes Princip ſelbſt; ſo daß die Modification, welche dieſe Philoſophien in den Eudämonismus bringen, nur ſeiner Bildung eine Vervollkommnung giebt, die an ſich für die Vernunft und Philoſophie, für das Princip gleichgültig iſt. Es bleibt in dieſen Philoſophien das Abſolutſeyn des Endlichen und der empiriſchen Realität, und das abſolute Entgegengeſetztſeyn des Unendlichen und Endlichen; und das Idealiſche iſt nur begriffen als der Begriff. Es bleibt im Beſondern, wenn dieſer Begriff poſitiv geſetzt iſt, die zwiſchen ihnen mögliche relative Identität allein die Beherrſchung des als reell und endlich Erſcheinenden (worunter zugleich alles Schöne und Sittliche gehört) durch den Begriff. Wenn aber der Begriff als negativ geſetzt iſt, ſo iſt die Subjectivität des Individuums in empiriſcher Form vorhanden, und das Beherrſchen geſchieht nicht durch den Verſtand, ſondern als eine natürliche Stärke und Schwäche der Subjectivitäten gegen einander. Es bleibt über dieſer abſoluten Endlichkeit und abſoluten Unendlichkeit das Abſolute als eine Leerheit der Vernunft, und der fixen Unbegreiflichkeit und des Glaubens, der,

an sich vernunftlos, vernünftig darum heißt, weil jene auf ihre absolute Entgegensetzung eingeschränkte Vernunft ein Höheres über sich erkennt, aus dem sie sich ausschließt.

In der Form als Eudämonismus hatte das Princip einer absoluten Endlichkeit die Vollkommenheit der Abstraction noch nicht erreicht, indem auf der Seite der Unendlichkeit der Begriff nicht rein gesetzt, sondern mit einem Inhalt erfüllt als Glückseligkeit steht. Dadurch, daß der Begriff nicht rein ist, ist er in positiver Gleichheit mit seinem Entgegengesetzten; denn dasjenige, was seinen Inhalt ausmacht, ist eben die Realität, hier in Begriffsform gesetzt, welche auf der andern Seite Mannigfaltigkeit ist: so daß keine Reflexion auf die Entgegensetzung vorhanden, oder die Entgegensetzung nicht objectiv, und nicht das Empirische als Negativität für den Begriff, der Begriff als Negativität für das Empirische, noch der Begriff als das an sich Negative gesetzt ist. In der Vollkommenheit der Abstraction aber ist die Reflexion auf diese Entgegensetzung, oder die ideelle Entgegensetzung objectiv, und Jedes gesetzt als ein Etwas, welches nicht ist, was das Andere ist. Die Einheit und das Mannigfaltige treten hier als Abstractionen einander gegenüber, wodurch denn die Entgegengesetzten beide Seiten der Positivität und der Negativität gegen einander haben; so daß also das Empirische zugleich ein absolutes Etwas für den Begriff ist, und zugleich absolutes Nichts. Durch jene Seite sind sie der vorherige Empirismus, durch diese sind sie zugleich Idealismus und Skepticismus. Jenes nennen sie praktische, dieß theoretische Philosophie. In jener hat für den Begriff, oder an und für sich selbst, das Empirische absolute Realität; in dieser ist das Wissen von demselben Nichts.

Innerhalb dieses gemeinschaftlichen Grundprincips, — der Absolutheit der Endlichkeit und des daraus sich ergebenden absoluten Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit, Realität und Idealität, Sinnlichem und Uebersinnlichem, und des Jenseitsseyns des wahrhaft Reellen und Absoluten, — bilden diese Philoso-

phien wieder Gegenſätze unter ſich, und zwar die Totalität der für das Princip möglichen Formen. Die Kantiſche Philoſophie ſtellt die objective Seite dieſer ganzen Sphäre auf: der abſolute Begriff, ſchlechthin für ſich ſeyend als praktiſche Vernunft, iſt die höchſte Objectivität im Endlichen, abſolut als die Idealität an und für ſich poſtulirt. Die Jacobi'ſche Philoſophie iſt die ſubjective Seite: ſie verlegt den Gegenſatz und das abſolut poſtulirte Identiſchſeyn in die Subjectivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnſucht und eines unheilbaren Schmerzes. Die Fichte'ſche Philoſophie iſt die Syntheſe beider; ſie fordert die Form der Objectivität und der Grundſätze, wie Kant, aber ſetzt den Widerſtreit dieſer reinen Objectivität gegen die Subjectivität zugleich als ein Sehnen und eine ſubjective Identität. Bei Kant iſt der unendliche Begriff an und für ſich geſetzt, und das allein von der Philoſophie Anerkannte; bei Jacobi erſcheint das Unendliche, von Subjectivität afficirt, als Inſtinct, Trieb, Individualität; bei Fichte iſt das von Subjectivität afficirte Unendliche, ſelbſt wieder als Sollen und Streben objectiv gemacht.

So diametral alſo dieſe Philoſophien ſich dem Eudämonismus ſelbſt entgegenſetzen, ſo wenig ſind ſie aus ihm herausgetreten. Es iſt ihre ſchlechthin einzig ausgeſprochene Tendenz und das von ihnen angegebene Princip, ſich über das Subjective und Empiriſche zu erheben, und der Vernunft ihr Abſolutſeyn und ihre Unabhängigkeit von der gemeinen Wirklichkeit zu vindiciren. Aber weil dieſe Vernunft ſchlechthin nur dieſe Richtung gegen das Empiriſche hat, das Unendliche an ſich nur in Beziehung auf das Endliche iſt: ſo ſind dieſe Philoſophien, indem ſie das Empiriſche bekämpfen, unmittelbar in ſeiner Sphäre geblieben. Die Kantiſche und Fichte'ſche haben ſich wohl zum Begriff, aber nicht zur Idee erhoben; und der reine Begriff iſt abſolute Idealität und Leerheit, der ſeinen Inhalt und ſeine Dimenſionen ſchlechthin nur in Beziehung auf das Empiriſche, und damit durch daſſelbe hat, und eben den abſoluten ſittlichen und wiſſenſchaftlichen Empirismus

begründet, den ſie dem Eudämonismus zum Vorwurf machen. Die Jacobi'ſche Philoſophie hat dieſen Umweg nicht, den Begriff von der empiriſchen Realität abzuſondern, und dem Begriff alsdann ſeinen Inhalt wieder von eben dieſer empiriſchen Realität, außer welcher für den Begriff nichts iſt, als ſeine Vernichtung, geben zu laſſen; ſondern ſie, da ihr Princip Subjectivität unmittelbar iſt, iſt unmittelbarer Eudämonismus: nur mit dem Beiſchlag der Negativität, indem ſie darauf reflectirt, daß das Denken, welches der Eudämonismus noch nicht als das Ideelle, das Negative für die Realität erkennt, Nichts an ſich iſt.

Wenn die früheren wiſſenſchaftlichen Erſcheinungen dieſes Realismus der Endlichkeit (denn was die unwiſſenſchaftlichen betrifft, ſo gehört alles Thun und Treiben der neuern Cultur noch darein), der Lockeanismus und die Glückſeligkeitslehre, die Philoſophie in empiriſche Pſychologie verwandelt, und zum erſten und höchſten Standpunkt den Standpunkt eines Subjects und die ſchlechthin ſeyende Endlichkeit erhoben, und, was, für eine fühlende und bewußte Subjectivität, oder für eine nur in Endlichkeit verſenkte, und der Anſchauung und Erkenntniß des Ewigen ſich entſchlagende Vernunft, das Univerſum nach einer verſtändigen Berechnung iſt, gefragt und geantwortet hatten: ſo ſind die Vervollſtändigung und Idealiſirung dieſer empiriſchen Pſychologie die drei genannten Philoſophien, welche darin beſteht, daß erkannt wird, dem Empiriſchen ſey der unendliche Begriff ſchlechthin entgegengeſetzt und die Sphäre dieſes Gegenſatzes, ein Endliches und ein Unendliches, ſey abſolut (wenn aber ſo Unendlichkeit der Endlichkeit entgegengeſetzt iſt, iſt Eins ſo endlich als das Andere), — und über derſelben, jenſeits des Begriffs und des Empiriſchen, ſey das Ewige, aber Erkenntnißvermögen und Vernunft ſeyen ſchlechthin nur jene Sphäre. In einer ſolchen nur Endliches denkenden Vernunft findet ſich freilich, daß ſie nur Endliches denken: in der Vernunft als Trieb und Inſtinct findet ſich, daß ſie das Ewige nicht denken kann. Der Idealismus — (der

in der ſubjectiven Dimenſion, nämlich in der Jacobi'ſchen Philoſophie, nur die Form eines Skepticismus und auch nicht des wahren haben kann, weil hier das reine Denken nur als ſubjectives geſetzt wird, dahingegen der Idealismus darin beſteht, daß es das objective iſt), — deſſen dieſe Philoſophien fähig ſind, iſt ein Idealismus des Endlichen nicht in dem Sinne, daß das Endliche in ihnen Nichts wäre; ſondern das Endliche iſt in die ideelle Form aufgenommen und endliche Idealität, d. h. reiner Begriff, eine der Endlichkeit abſolut entgegengeſetzte Unendlichkeit, welche, mit dem realen Endlichen, Beide gleicherweiſe abſolut geſetzt ſind.

Hiernach iſt denn das an ſich und einzige Gewiſſe, daß ein denkendes Subject, — eine mit Endlichkeit afficirte Vernunft iſt; und die ganze Philoſophie beſteht darin, das Univerſum für dieſe endliche Vernunft zu beſtimmen. Die ſogenannte Kritik der Erkenntnißkräfte bei Kant, das Nicht-Ueberfliegen-des-Bewußtſeyns und Nicht-Transſcendentwerden bei Fichte, und bei Jacobi Nichts-für-die-Vernunft-Unmögliches-Unternehmen, heißt nichts Anderes, als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit abſolut einſchränken, und in allem vernünftigen Erkennen die Abſolutheit des Subjects nicht vergeſſen, und die Beſchränktheit zum ewigen Geſetz und Seyn ſowohl an ſich als für die Philoſophie machen. Es iſt alſo in dieſen Philoſophien nichts zu ſehen, als die Erhebung der Reflexions-Cultur zu einem Syſtem; — eine Cultur des gemeinen Menſchenverſtandes, der ſich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verſtand bleibt, für abſolutes Denken nimmt, und ſein ſonſtiges Anſchauen des Ewigen und den unendlichen Begriff ſchlechthin auseinander läßt: es ſey entweder, daß er auf jenes Anſchauen überhaupt Verzicht thut, und ſich im Begriff und der Empirie hält, oder daß er Beide hat, aber es nicht vereinigen, ſein Anſchauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweiſe vernichten kann. Die Qual der beſſern Natur unter dieſer Beſchränktheit oder abſoluten Entgegenſetzung drückt

ſich durch das Sehnen und Streben, — das Bewußtſeyn, daß es Beſchränktheit iſt, über die ſie nicht hinaus kann, als Glauben an ein Jenſeits dieſer Beſchränktheit aus: iſt aber als perennirendes Unvermögen zugleich die Unmöglichkeit, über die Schranke in das ſich ſelbſt klare und ſehnſuchtsloſe Gebiet der Vernunft ſich zu erheben.

Da der feſte Standpunkt, den die allmächtige Zeit und ihre Cultur für die Philoſophie fixirt haben, eine mit Sinnlichkeit afficirte Vernunft iſt: ſo iſt das, worauf ſolche Philoſophie ausgehen kann, nicht, Gott zu erkennen, ſondern, was man heißt, den Menſchen. Dieſer Menſch und die Menſchheit ſind ihr abſoluter Standpunkt: nämlich als eine fixe unüberwindliche Endlichkeit der Vernunft, nicht als Abglanz der ewigen Schönheit, als geiſtiger Focus des Univerſums, ſondern als eine abſolute Sinnlichkeit, welche aber das Vermögen des Glaubens hat, ſich noch mit einem ihr fremden Ueberſinnlichen an einer und anderer Stelle anzutünchen. Wie wenn die Kunſt, aufs Portraitiren eingeſchränkt, ihr Idealiſches darin hätte, daß ſie ins Auge eines gemeinen Geſichts noch eine Sehnſucht, in ſeinen Mund noch ein wehmüthiges Lächeln brächte, aber ihr die über Sehnſucht und Wehmuth erhabenen Götter ſchlechthin unterſagt wäre darzuſtellen (als ob die Darſtellung ewiger Bilder nur auf Koſten der Menſchlichkeit möglich wäre): ſo ſoll die Philoſophie nicht die Idee des Menſchen, ſondern das Abſtractum der mit Beſchränktheit vermiſchten empiriſchen Menſchheit darſtellen, und den Pfahl des abſoluten Gegenſatzes unbeweglich in ſich eingeſchlagen tragen, und, indem ſie ſich ihre Eingeſchränktheit auf das Sinnliche deutlich macht (ſie mag dieß ihr Abſtractum analyſiren, oder auf die ſchöngeiſteriſche und rührende Weiſe ganz laſſen), ſich zugleich mit der oberflächlichen Farbe eines Ueberſinnlichen ſchmücken, indem ſie im Glauben auf ein Höheres verweiſt.

Aber die Wahrheit kann durch ein ſolches Heiligen der Endlichkeit, die beſtehen bleibt, nicht hintergangen werden; denn die wahre Heiligung müßte daſſelbe vernichten. Wenn der Künſtler,

der nicht der Wirklichkeit, dadurch, daß er die ätheriſche Beleuchtung auf ſie fallen läßt, und ſie ganz darein aufnimmt, die wahre Wahrheit zu geben, ſondern nur die Wirklichkeit an und für ſich, wie ſie gewöhnlich Realität und Wahrheit heißt, ohne weder das Eine noch das Andere zu ſeyn, darzuſtellen vermag, zu dem rührenden Mittel gegen die Wirklichkeit, dem Mittel der Sehnſucht und Sentimentalität flieht, und allenthalben der Gemeinheit Thränen auf die Wangen macht, und ein Ach Gott! in den Mund giebt, — wodurch ſeine Geſtalten freilich gegen den Himmel über das Wirkliche hinaus ſich richten, aber, wie die Fledermäuſe, weder dem Vögelgeſchlecht noch dem Thiergeſchlecht, weder der Erde noch dem Himmel angehören, — und ſolche Schönheit nicht ohne Häßlichkeit, ſolche Sittlichkeit nicht ohne Schwäche und Niederträchtigkeit, ſolcher Verſtand, der dabei vorkommt, nicht ohne Plattheit, das Glück und Unglück, das dabei mitſpielt, jenes nicht ohne Gemeinheit, dieſes nicht ohne Angſt und Feigheit, Beides nicht ohne Verächtlichkeit ſeyn kann: ebenſo wenig kann die Philoſophie das Endliche und die Subjectivität, wenn ſie ſie als abſolute Wahrheit nach ihrer Weiſe in Begriffsform aufnimmt, dadurch reinigen, daß ſie dieſelbe mit Unendlichem in Beziehung bringt; denn dieſes Unendliche iſt ſelbſt nicht das Wahre, weil es die Endlichkeit nicht aufzuzehren vermag. Wenn aber in ihr die Wirklichkeit und das Zeitliche als ſolches verſchwinden, ſo gilt dieß für grauſames Seciren, das den Menſchen nicht ganz läßt, und für ein gewaltthätiges Abſtrahiren, das keine Wahrheit, beſonders nicht praktiſche Wahrheit hat. Und eine ſolche Abſtraction wird begriffen als ſchmerzerregendes Wegſchneiden eines weſentlichen Stückes von der Vollſtändigkeit des Ganzen; als weſentliches Stück aber wird erkannt, und als ein abſolutes An-ſich, das Zeitliche und Empiriſche, und die Privation. Es iſt, als ob derjenige, der nur die Füße eines Kunſtwerks ſieht, wenn das ganze Werk ſeinen Augen enthüllt wird, darüber klagte, daß er der Privation privirt, die Unvollſtändigkeit verunvollſtändig

worden ſey. Das Endliche erkennen, iſt ein ſolches Erkennen eines Theils und eines Einzelnen. Wenn das Abſolute zuſammengeſetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, ſo würde die Abſtraction vom Endlichen allerdings ein Verluſt ſeyn. Aber in der Idee iſt Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als ſolche verſchwunden, inſofern ſie an und für ſich Wahrheit und Realität haben ſollte; es iſt aber nur das, was an ihr Negation iſt, negirt worden, und alſo die wahre Affirmation geſetzt.

Das höchſte Abſtractum jener abſolut gemachten Negation iſt die Egoität, wie ſonſt das Ding die höchſte Abſtraction der Poſition. Eins wie das Andere iſt ſelbſt nur eine Negation des Andern. Reines Seyn, wie reines Denken, — ein abſolutes Ding und abſolute Egoität, — ſind gleicherweiſe die Endlichkeit zu einem Abſoluten gemacht. Und auf dieſer einen und ſelben Stufe ſtehen, um von den andern Erſcheinungen nicht zu ſprechen, Eudämonismus und Aufklärerei, ſo wie Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichte'ſche Philoſophie, zu deren ausgeführterer Gegeneinanderſtellung wir jetzt uns wenden.

A. Kantiſche Philoſophie.

Die Kantiſche Philoſophie iſt ihres Princips der Subjectivität und des formalen Denkens, dadurch, daß ihr Weſen darin beſteht, kritiſcher Idealismus zu ſeyn, geradezu geſtändig. Und in der Sicherheit ihres Standpunkts, die Einheit der Reflexion zum Höchſten zu machen, giebt ſie in dem unbeſorgteſten Erzählen die Offenbarung deſſen, was ſie iſt und will. Der Name Vernunft, den ſie dem Begriffe giebt, vermag den Aufſchluß darüber höchſtens zu erſchweren oder zu verhüllen. Auf den niedrigern Standpunkten, wo ihr in Wahrheit eine Idee zum Grunde liegt, macht theils die Verworrenheit, in der ſie die Idee ausdrückt, Mühe, ſie zu erkennen; theils verwandelt ſie ſelbſt das Vernünftige wieder bald genug in ein Verſtändiges und Bedingtes. Sonſt aber geräth ſie, als auf bloße Möglichkeiten des Denkens und aller Realität entbehrende überſchwängliche Begriffe, öfters in ihrem Wege beiläufig auf Ideen, welche ſie bald genug als bloße leere Gedanken wieder fallen läßt. Und die höchſte Idee, auf welche ſie in ihrem kritiſchen Geſchäfte ſtieß, und ſie als eine leere „Grübelei“ und „einen unnatürlichen bloßen Schulwitz, aus Begriffen eine Realität heraus zu klauben,“[1] behandelte, ſtellt ſie ſelbſt aber am Ende ihrer Entwickelung als ein Poſtulat auf, das eine nothwendige Subjectivität hätte, aber nicht diejenige abſolute Objectivität, um von dieſer Idee, ſtatt mit ihr im Glauben zu enden,

[1] Kritik der reinen Vernunft: 6te Ausg. S. 463, 467.

ganz allein die Philoſophie anzufangen und ſie als den alleinigen Inhalt derſelben anzuerkennen.

Wenn die Kantiſche Philoſophie ſchlechthin in dem Gegenſatze verweilt, und die Identität deſſelben zum abſoluten Ende der Philoſophie, d. h. zur reinen Grenze, die nur eine Negation derſelben iſt, macht: ſo muß dagegen als Aufgabe der wahren Philoſophie nicht angeſehen werden, die Gegenſätze, die ſich vorfinden, die bald als Geiſt und Welt, als Seele und Leib, als Ich und Natur u. ſ. w. aufgefaßt werden, in ihrem Ende zu löſen; ſondern ihre einzige Idee, welche für ſie Realität und wahrhafte Objectivität hat, iſt das abſolute Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes. Und dieſe abſolute Identität iſt weder ein allgemeines ſubjectives nicht zu realiſirendes Poſtulat, ſondern ſie iſt die einzige wahrhafte Realität: noch das Erkennen derſelben ein Glauben, d. h. ein Jenſeits für das Wiſſen, ſondern ihr einziges Wiſſen. Weil nun die Philoſophie in der abſoluten Identität weder das eine der Entgegengeſetzten, noch das andere, in ſeiner Abſtraction von dem andern für ſich ſeyend, anerkennt, ſondern die höchſte Idee indifferent gegen Beides, und jedes einzeln betrachtet Nichts iſt, — iſt ſie Idealismus. Und die Kantiſche Philoſophie hat das Verdienſt, Idealismus zu ſeyn, inſofern ſie erweiſt, daß weder der Begriff für ſich allein, noch die Anſchauung für ſich allein, Etwas, „die Anſchauung für ſich blind und der Begriff für ſich leer iſt;“ [1] und daß die endliche Identität Beider im Bewußtſeyn, welche Erfahrung heißt, eben ſo wenig eine vernünftige Erkenntniß iſt. Aber indem die Kantiſche Philoſophie jene endliche Erkenntniß für die einzig mögliche erklärt, und zu dem Anſichſeyenden, zum Poſitiven, eben jene negative, rein idealiſtiſche Seite oder wieder eben jenen leeren Begriff als abſolute, ſowohl theoretiſche als praktiſche Vernunft macht, fällt ſie zurück in abſolute Endlichkeit und Subjectivität. Und die ganze Aufgabe und Inhalt dieſer

[1] Ebendaſelbſt Seite 55.

Philosophie ist nicht das Erkennen des Absoluten, sondern das Erkennen dieser Subjectivität, oder eine Kritik der Erkenntnißvermögen.

„Ich hielte dafür, daß es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüth des Menschen gerne unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unseren Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zuläßt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können: so ist es kein Wunder, daß sie lauter Zweifel erregen, und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und sie endlich in der vollkommenen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniß erstreckt, und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finstern Theile, zwischen demjenigen, was sich begreifen läßt, und demjenigen, was sich nicht begreifen läßt, die Scheidegrenzen macht: so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des Einen beruhen, und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem Andern hinwenden."

Mit solchen Worten drückt Locke in der Einleitung zu seinem Versuche den Zweck seines Unternehmens aus, — Worte, welche man ebenso in der Einleitung zur Kantischen Philosophie lesen könnte, welche sich gleichfalls innerhalb des Locke'schen Zwecks, nämlich der Betrachtung des endlichen Verstandes einschränkt.

Innerhalb dieser Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchsten Resultate findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Es ist aber Kant begegnet, was er Hume vorwirft, nämlich daß er diese Aufgabe der Phi-

loſophie bei weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern bloß bei der ſubjectiven und äußerlichen Bedeutung dieſer Frage ſtehen blieb, und herauszubringen glaubte, daß ein vernünftiges Erkennen unmöglich ſei; und nach ſeinen Schlüſſen würde Alles, was Philoſophie heißt, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht hinauslaufen.

Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Dieſes Problem drückt nichts Anderes aus, als die Idee, daß in dem ſynthetiſchen Urtheil Subject und Prädicat, jenes das Beſondere, dieſes das Allgemeine, jenes in der Form des Seyns, dieß in der Form des Denkens, — dieſes Ungleichartige zugleich a priori, d. h. abſolut identiſch iſt. Die Möglichkeit dieſes Setzens iſt allein die Vernunft, welche nichts Anderes iſt, als dieſe Identität ſolcher Ungleichartigen. Man erblickt dieſe Idee durch die Flachheit der Deduction der Kategorien hindurch, und in Beziehung auf Raum und Zeit nicht da, wo ſie ſeyn ſollte, in der transſcendentalen Erörterung dieſer Formen, aber doch in der Folge, wo die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception erſt bei der Deduction der Kategorien zum Vorſchein kommt, und auch als Princip der figürlichen Syntheſis oder der Formen der Anſchauung erkannt, und Raum und Zeit ſelbſt als ſynthetiſche Einheiten, und die productive Einbildungskraft, Spontaneität und abſolute ſynthetiſche Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakteriſirt worden war.

Dieſe urſprüngliche ſynthetiſche Einheit, d. h. eine Einheit, die nicht als Product Entgegengeſetzter begriffen werden muß, ſondern als wahrhaft nothwendige, abſolute, urſprüngliche Identität Entgegengeſetzter, iſt ſowohl Princip der productiven Einbildungskraft, der blinden, d. h. in die Differenz verſenkten, von ihr ſich nicht abſcheidenden, als der die Differenz identiſch ſetzenden, aber von den Differenten ſich unterſcheidenden Einheit, als Verſtand; woraus erhellt, daß die Kantiſchen Formen der An-

ſchauung und die Formen des Denkens gar nicht als beſondere iſolirte Vermögen auseinander liegen, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. Eine und ebendieſelbe ſynthetiſche Einheit, — und was dieſe hier heißt, iſt ſo eben beſtimmt worden, — iſt das Princip des Anſchauens und des Verſtandes. Der Verſtand iſt allein die höhere Potenz, in welcher die Identität, die im Anſchauen ganz und gar in die Mannigfaltigkeit verſenkt iſt, zugleich als ihr entgegengeſetzt ſich in ſich als Allgemeinheit, wodurch ſie die höhere Potenz iſt, conſtituirt. Kant hat deswegen ganz Recht, die Anſchauung ohne die Form blind zu nennen. Denn in der Anſchauung iſt nicht der relative Gegenſatz und alſo auch nicht die relative Identität zwiſchen Einheit und Differenz, als in welcher relativen Identität und Gegenſatz das Sehen oder das Bewußtſeyn beſteht, vorhanden, ſondern die Identität iſt wie im Magnet völlig mit der Differenz identiſch. Inſofern aber die Anſchauung eine ſinnliche, d. h. der Gegenſatz nicht wie in der intellectuellen Anſchauung aufgehoben iſt, ſondern in der empiriſchen Anſchauung als einer ſolchen hervortreten muß: ſo beſteht er auch in dieſer Form des Verſenktſeyns, und ſo treten die Gegenſätze als zwei Formen des Anſchauens auseinander, die eine als Identität des Denkens, die andere als Identität des Seyns, als Anſchauung der Zeit und des Raums. Ebenſo iſt der Begriff leer ohne Anſchauung; denn die ſynthetiſche Einheit iſt nur Begriff, indem ſie die Differenz ſo verbindet, daß ſie zugleich außerhalb derſelben in relativem Gegenſatz ihr gegenüber tritt. Der reine Begriff iſolirt iſt die leere Identität; nur als relativ identiſch zugleich mit dem, welchem er gegenüber ſteht, iſt er Begriff, und erfüllt nur durch das Mannigfaltige der Anſchauung: ſinnliche Anſchauung $A = B$, Begriff $A^2 = (A = B)$.

Was den Hauptumſtand betrifft, daß die productive Einbildungskraft, ſowohl in der Form des ſinnlichen Anſchauens, als des Begreifens der Anſchauung oder der Erfahrung eine wahrhaft ſpeculative Idee iſt: ſo kann die Identität durch den

Ausdruck einer ſynthetiſchen Einheit den Anſchein, als ob ſie die Antitheſis vorausſetzte, und der Mannigfaltigkeit der Antitheſis, als eines von ihr Unabhängigen und Fürſichſeyenden bedürfte, alſo der Natur nach ſpäter wäre als die Entgegenſetzung, erhalten. Allein jene Einheit iſt bei Kant unwiderſprechlich die abſolute, urſprüngliche Identität des Selbſtbewußtſeyns, welche aprioriſch abſolut aus ſich das Urtheil ſetzt, oder vielmehr als Identität des Subjectiven und Objectiven im Bewußtſeyn als Urtheil erſcheint. Dieſe urſprüngliche Einheit der Apperception heißt ſynthetiſch eben wegen ihrer Doppelſeitigkeit, weil in ihr das Entgegengeſetzte abſolut Eins iſt. Wenn die abſolute Syntheſis, die inſofern abſolut iſt, als ſie nicht ein Aggregat von zuſammengeleſenen Mannigfaltigkeiten, und erſt nach dieſen, und zu ihnen hinzugetreten iſt, getrennt, und auf ihre Entgegengeſetzten reflectirt wird: ſo iſt das eine derſelben das leere Ich, der Begriff, — das andere Mannigfaltigkeit, Leib, Materie oder wie man will. Kant ſagt ſehr gut, Krit. der r. Vernunft, zweite Ausg. 1787, S. 135: [1] „Durch das leere Ich als einfache Vorſtellung iſt nichts Mannigfaltiges gegeben;“ (die wahre ſynthetiſche Einheit oder vernünftige Identität iſt nur diejenige, welche die Beziehung iſt des Mannigfaltigen auf die leere Identität, das Ich; aus welcher, als urſprünglicher Syntheſis, das Ich, als denkendes Subject, und das Mannigfaltige, als Leib und Welt, ſich erſt abſcheiden); — wodurch alſo Kant die Abſtraction des Ich, oder der verſtändigen Identität, ſelbſt von dem wahren Ich, als abſoluter, urſprünglich ſynthetiſcher Identität als dem Princip unterſcheidet.

So hat Kant in Wahrheit ſeine Frage: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, gelöſt. Sie ſind möglich durch die urſprüngliche abſolute Identität von Ungleichartigem, aus welcher als dem Unbedingten ſie ſelbſt, als in die Form eines

[1] Sechſte Aufl. S. 99.

Urtheils getrennt erſcheinendes Subject und Prädicat, Beſonderes und Allgemeines, erſt ſich ſondert. Das Vernünftige oder, wie Kant ſich ausdrückt, das Aprioriſche dieſes Urtheils, die abſolute Identität, als Mittelbegriff, ſtellt ſich aber im Urtheil nicht, ſondern im Schluß dar. Im Urtheil iſt ſie nur die Copula: Iſt, ein Bewußtloſes; und das Urtheil ſelbſt iſt nur die überwiegende Erſcheinung der Differenz. Das Vernünftige iſt hier für das Erkennen ebenſo in den Gegenſatz verſenkt, wie für das Bewußtſeyn überhaupt die Identität in der Anſchauung. Die Copula iſt nicht ein Gedachtes, Erkanntes, ſondern drückt gerade das Nichterkanntſeyn des Vernünftigen aus. Was zum Vorſchein kommt und im Bewußtſeyn iſt, iſt nur das Product, als Glieder des Gegenſatzes: Subject und Prädicat; und nur ſie ſind in der Form des Urtheils, nicht ihr Einsſeyn als Gegenſtand des Denkens geſetzt. In der ſinnlichen Anſchauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urtheil zieht ſich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Verſenktſeyn in die Differenz, die auf dieſe Weiſe als Beſonderes erſcheint, heraus, und tritt dieſem Verſenktſeyn gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität, als des Allgemeinen und des Beſondern iſt das Bewußtloſe im Urtheil, und das Urtheil ſelbſt nur die Erſcheinung deſſelben.

Von der ganzen transſcendentalen Deduction ſowohl der Formen der Anſchauung, als der Kategorie überhaupt, kann, — ohne von dem Ich, welches das Vorſtellende und Subject iſt, und das alle Vorſtellungen nur Begleitende von Kant genannt wird, dasjenige, was Kant das Vermögen der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception nennt, zu unterſcheiden: und dieſe Einbildungskraft, nicht als das Mittelglied, welches zwiſchen ein exiſtirendes abſolutes Subject und eine abſolute exiſtirende Welt erſt eingeſchoben wird, ſondern ſie als das, welches das Erſte und Urſprüngliche iſt, und aus welchem das ſubjective Ich ſowohl als die objective Welt erſt zur nothwendig

zweitheiligen Erſcheinung und Product ſich trennen, allein als das Anſich zu erkennen, — nichts verſtanden werden. Dieſe Einbildungskraft als die urſprüngliche zweiſeitige Identität, die nach einer Seite Subject überhaupt wird, nach der anderen aber Object, und urſprünglich Beides iſt, iſt nichts Anderes als die Vernunft ſelbſt, deren Idee vorhin beſtimmt worden iſt; — nur Vernunft, als erſcheinend in der Sphäre des empiriſchen Bewußtſeyns. Daß das Anſich des empiriſchen Bewußtſeyns die Vernunft ſelbſt iſt, und productive Einbildungskraft, ſowohl als anſchauend als auch als erfahrend, nicht beſondere von der Vernnnft abgeſonderte Vermögen ſind, und daß dieſe productive Einbildungskraft nur Verſtand heißt, inſofern die Kategorien als die beſtimmten Formen der erfahrenden Einbildungskraft unter der Form des Unendlichen geſetzt, und als Begriffe fixirt werden, welche gleichfalls in ihrer Sphäre ein vollſtändiges Syſtem bilden, — dieß muß vorzüglich von denjenigen aufgefaßt werden, welche, wenn ſie von Einbildungskraft ſprechen hören, weder an Verſtand, noch vielweniger aber an Vernunft, ſondern nur an Ungeſetzmäßigkeit, Willkür und Erdichtung denken, und ſich von der Vorſtellung einer qualitativen Mannigfaltigkeit von Vermögen und Fähigkeiten des Geiſtes nicht losmachen können. In der Kantiſchen Philoſophie hat man die productive Einbildungskraft deswegen mehr paſſiren laſſen, weil ihre reine Idee allerdings ziemlich vermiſcht, wie andere Potenzen, und faſt in der gewöhnlichen Form pſychologiſcher, aber aprioriſcher Vermögen dargeſtellt iſt, und Kant das alleinige Aprioriſche, es ſey der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, oder was es iſt, nicht als die Vernunft, ſondern nur unter formalen Begriffen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit erkannt, und, wie wir gleich ſehen werden, das wahrhaft Aprioriſche ſelbſt wieder zu einer reinen, d. h. nicht urſprünglich ſynthetiſchen Einheit gemacht hat.

Indem aber das Anſich in der Potenz der Einbildungskraft aufgeſtellt, aber die Duplicität derſelben als eine reflectirte Du-

plicität, nämlich als Urtheil, und eben so die Identität derselben als Verstand und Kategorie, also als eine gleichfalls reflectirte und relative aufgefaßt worden ist: so mußte auch die absolute Identität der relativen, als Allgemeines oder als Kategorie fixirten Identität und der relativen Duplicität des Allgemeinen und des Besondern reflectirt, und als Vernunft erkannt werden. Allein die Einbildungskraft, welche Vernunft ist, versenkt in Differenz, wird, als diese Potenz nur in die Form der Unendlichkeit erhoben, als Verstand fixirt; und diese bloß relative Identität tritt dem Besondern nothwendig entgegen, ist schlechthin von ihm afficirt, als einem ihr Fremden und Empirischen. Und das Ansich Beider, die Identität dieses Verstandes und des Empirischen, oder das Aprioriſche des Urtheils kommt nicht zum Vorschein; und die Philosophie geht vom Urtheil nicht bis zum aprioriſchen Schluß, vom Anerkennen, daß es Erscheinung des Ansich ist, nicht zum Erkennen des Ansich fort. Und deswegen kann, und in dieser Potenz muß das absolute Urtheil des Idealismus in der Kantischen Darstellung so aufgefaßt werden, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, das empirische Bewußtsein als Anschauung und Empfindung, an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes ist, das erst durch die Wohlthat des Selbstbewußtseyns der verständigen Menschen einen objectiven Zusammenhang und Halt, Substantialität, Vielheit und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhält; — eine objective Bestimmtheit, welche der Mensch hinsieht, und hinauswirft. Die ganze Deduction erhält alsdann den sehr faßlichen Sinn, daß die Dinge-an-sich und die Empfindungen, — und in Ansehung der Empfindungen und ihrer empirischen Realität bleibt nichts übrig als zu denken, daß die Empfindung von den Dingen-an-sich herkomme: denn von ihnen kommt überhaupt die unbegreifliche Bestimmtheit des empirischen Bewußtseyns, und sie können weder angeschaut, noch auch erkannt werden (was in der Erfahrung Form der Anschauung ist, gehört der figürlichen, was Begriff ist, gehört

der intellectuellen Syntheſis, für die Dinge-an-ſich bleibt kein anderes Organ als die Empfindung: denn dieſe iſt allein nicht a priori, d. h. nicht im menſchlichen Erkenntnißvermögen, für welches nur Erſcheinungen ſind, gegründet), — daß die Dinge-an-ſich und die Empfindungen ohne objective Beſtimmtheit ſind. Ihre objective Beſtimmtheit iſt ihre Einheit, dieſe Einheit aber iſt allein Selbſtbewußtſeyn eines Erfahrung habenden Subjects, und alſo eben ſo wenig etwas wahrhaft Aprioriſches und Anſich-ſeyendes als irgend eine andere Subjectivität.

Der kritiſche Idealismus beſtände demnach in Nichts als in dem formalen Wiſſen, daß Subject und die Dinge oder das Nicht-Ich jedes für ſich exiſtiren, das Ich des: Ich denke, und das Ding-an-ſich; nicht als ob jedes von ihnen Subſtanz, das eine als Seelending, das andere als objectives Ding geſetzt wäre, ſondern Ich des: Ich denke, als Subject, iſt abſolut, ſo wie das jenſeits deſſelben liegende Ding-an-ſich, Beide ohne weitere Beſtimmtheit nach Kategorien. Die objective Beſtimmtheit und ihre Formen treten erſt ein in der Beziehung Beider auf einander; und dieſe ihre Identität iſt die formale, die als Cauſalzuſammenhang erſcheint, ſo daß Ding-an-ſich Object wird, inſofern es einige Beſtimmtheit vom thätigen Subject erhält, welche in Beiden dadurch allein eine und ebendieſelbe iſt, aber außerdem ſind ſie etwas völlig Ungleiches: identiſch wie Sonne und Stein es ſind in Anſehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. In eine ſolche formale Identität iſt die abſolute Identität des Subjects und Objects, und der transſcendentale Idealismus in dieſen formalen oder vielmehr und eigentlich pſychologiſchen Idealismus übergegangen.

Das Urtheil, wenn die Trennung von Subject und Object gemacht iſt, erſcheint wieder gedoppelt im Subjectiven und im Objectiven, als ein Uebergang von einem Objectiven zu einem andern, die ſelbſt wieder im Verhältniß eines Subjectiven und Objectiven geſetzt ſind, und der Identität Beider; ebenſo von

einer ſubjectiven Erſcheinung zu einer andern. So iſt die Schwere, das Objective, als ein Subjectives oder Beſonderes, der Körper, als ein Objectives oder Allgemeines aber, die Bewegung: oder das Subjective, die Einbildungskraft, als Subjectives oder Beſonderes, Ich, als Objectives aber oder Allgemeines, die Erfahrung.

Dieſe Verhältniſſe der Erſcheinung, als Urtheile, hat Kant auf ihrer objectiven Seite im Syſtem der Grundſätze der Urtheilskraft aufgeſtellt. Und inſofern die Identität des in einem ſolchen Verhältniß des Urtheils als ungleichartig Erſcheinenden, z. B. inſofern das, was Urſache iſt, nothwendig, d. h. abſolut verbunden dem Bewirkten, alſo transſcendentale Identität iſt, — iſt wahrer Idealismus darin zu ſehen. Aber dieſes ganze Syſtem der Grundſätze tritt ſelbſt wieder als ein bewußter menſchlicher Verſtand auf die eine Seite, als ein Subjectives; und es iſt jetzt die Frage, welches Verhältniß hat dieſes Urtheil, nämlich dieſe Subjectivität des Verſtandes, zur Objectivität? Beides iſt identiſch, aber formal identiſch, indem die Ungleichartigkeit der Erſcheinung hier weggelaſſen iſt. Die Form A iſt als dieſelbe im Subject und Object vorhanden. Sie iſt nicht zugleich auf eine ungleichartige Weiſe, d. h. das eine Mal als ein Subjectives, das andere Mal als ein Objectives, das eine Mal als Einheit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit geſetzt, wie die Entgegenſetzung und Erſcheinung allein erkannt werden muß: nicht das eine Mal als Punkt, das andere Mal als Linie, nicht $1 = 2$. Sondern, wenn das Subjective Punkt iſt, ſo iſt auch das Objective Punkt: iſt das Subjective Linie, ſo iſt auch das Objective Linie. Ein und ebendaſſelbe wird das eine Mal als Vorſtellung, das andere Mal als exiſtirendes Ding betrachtet: der Baum als meine Vorſtellung und als ein Ding: die Wärme, Licht, Roth, Süß u. ſ. w. als meine Empfindung und als eine Eigenſchaft eines Dinges; ſo wie die Kategorie das eine Mal als Verhältniß meines Denkens, das andere Mal als Verhältniß der Dinge geſetzt

wird. Daß nun eine ſolche Verſchiedenheit, wie ſie hier vorgeſtellt iſt, nur verſchiedene Seiten meines ſubjectiven Betrachtens, und daß dieſe Seiten nicht ſelbſt wieder objectiv in der Entgegenſetzung als Erkennen der Erſcheinung geſetzt ſind, ſondern jene formale Identität als die Hauptſache erſcheint, — dieß macht das Weſen des formalen oder pſychologiſchen Idealismus aus, welcher die Erſcheinung des Abſoluten eben ſo wenig nach ihrer Wahrheit erkennt, als die abſolute Identität (Eins iſt ſchlechthin unzertrennlich vom Andern), und in welchen die Kantiſche, aber beſonders die Fichte'ſche Philoſophie alle Augenblicke übergleitet.

Eine ſolche formale Identität hat unmittelbar eine unendliche Nichtidentität gegen oder neben ſich, mit der ſie auf eine unbegreifliche Weiſe coaleſciren muß. So kommt denn auf eine Seite das Ich mit ſeiner productiven Einbildungskraft, oder vielmehr mit ſeiner ſynthetiſchen Einheit, die, ſo iſolirt geſetzt, formale Einheit des Mannigfaltigen iſt, neben dieſelbe aber eine Unendlichkeit der Empfindungen und, wenn man will, der Dinge-an-ſich; welches Reich inſofern es von den Kategorien verlaſſen iſt, nichts Anderes als ein formloſer Klumpen ſeyn kann, obſchon es auch nach der Kritik der Urtheilskraft als ein Reich der ſchönen Natur Beſtimmtheiten in ſich enthält, für welche die Urtheilskraft nicht ſubſumirend, ſondern nur reflectirend ſeyn kann. Aber weil doch Objectivität und Halt überhaupt nur von den Kategorien herkommt, dieß Reich aber ohne Kategorien und doch für ſich und für die Reflexion iſt: ſo kann man ſich daſſelbe nicht anders vorſtellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menſchliches Selbſtbewußtſein mit den Adern der Objectivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Geſtalt ſteht, — welche Adern der formale transſcendentale Idealismus ihr ausleckt, ſo daß ſie zuſammenſinkt, und ein Mittelding zwiſchen Form und Klumpen iſt, widerwärtig anzuſehen; und für die Erkenntniß der Natur, und ohne die von dem Selbſtbewußtſeyn ihr eingeſprützten Adern, bleibt nichts als die Empfindung.

Auf dieſe Weiſe wird alſo die Objectivität der Kategorien in der Erfahrung, und die Nothwendigkeit dieſer Verhältniſſe, ſelbſt wieder etwas Zufälliges und ein Subjectives. Dieſer Verſtand iſt menſchlicher Verſtand, ein Theil des Erkenntnißvermögens, Verſtand eines fixen Punkts der Egoität. Die Dinge, wie ſie durch den Verſtand erkannt werden, ſind nur Erſcheinungen, nichts an ſich; was ein ganz wahrhaftes Reſultat iſt. Der unmittelbare Schluß aber iſt, daß auch ein Verſtand, der nur Erſcheinungen und ein Nichts-an-ſich erkennt, ſelbſt Erſcheinung und nichts an ſich iſt. Aber der ſo erkennende, discurſive Verſtand wird dagegen als an ſich und abſolut, und dogmatiſch wird das Erkennen der Erſcheinungen als die einzige Weiſe des Erkennens betrachtet, und die Vernunfterkenntniß geläugnet. Wenn die Formen, durch welche das Object iſt, nichts an ſich ſind, ſo müſſen ſie auch nichts an ſich für eine erkennende Vernunft ſeyn. Daß aber der Verſtand das Abſolute des menſchlichen Geiſtes iſt, darüber ſcheint Kant nie ein leiſer Zweifel aufgeſtiegen zu ſeyn, ſondern der Verſtand iſt die abſolut fixirte unüberwindliche Endlichkeit der menſchlichen Vernunft.

Bei der „Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe zu erklären," findet Kant mit Recht „die Schwierigkeit" (nicht eines Erklärens, ſondern des Erkennens) „in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit der Seele mit den Gegenſtänden äußerer Sinne. Wenn man aber bedenkt, daß beiderlei Arten von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur ſofern Eins mit dem Andern äußerlich erſcheint, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als Ding an ſich ſelbſt, zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig nicht ſeyn dürfte: ſo verſchwindet die Schwierigkeit, und es bleibt keine übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſey" (es war überflüſſig, die Schwierigkeit hier herüber zu ſpielen); „welche zu löſen, — ohne Zweifel, auch außer dem Felde der

menschlichen Erkenntniß liegt." [1] Man sieht, daß es um der beliebten Menschheit und ihres Erkenntnißvermögens willen geschieht, daß Kant seinen Gedanken, daß jene vielleicht an sich nicht so ungleichartig, sondern dieß nur in der Erscheinung seyen, so wenig ehrt, und diesen Gedanken für den bloßen Einfall eines Vielleichts, und nicht für einen vernünftigen hält.

Ein solcher formaler Idealismus, der auf diese Weise einen absoluten Punkt der Egoität und ihres Verstandes einerseits, und absolute Mannigfaltigkeit oder Empfindung auf die andere Seite setzt, ist ein Dualismus. Und die idealistische Seite, welche dem Subjecte gewisse Verhältnisse, die Kategorien heißen, vindicirt, ist nichts als die Erweiterung des Lockeanismus, welcher die Begriffe und Formen durchs Object gegeben werden läßt, und nur das Wahrnehmen überhaupt, einen allgemeinen Verstand, in das Subject versetzt: da hingegen dieser Idealismus das Wahrnehmen als immanente Form selbst weiter bestimmt, und dadurch allerdings schon unendlich gewinnt, daß die Leerheit des Percipirens, oder der Spontaneität, a priori, absolut durch einen Inhalt erfüllt wird, indem die Bestimmtheit der Form nichts Anderes ist, als die Identität Entgegengesetzter. Wodurch also der aprioriſche Verstand zugleich wenigstens im Allgemeinen aposterioriſch wird (denn die Aposteriorität ist nichts als die Entgegensetzung), und so der formelle Begriff der Vernunft, aprioriſch und aposterioriſch, identiſch und nicht identiſch in einer absoluten Einheit zu seyn, gegeben wird; welche Idee aber Verstand bleibt, und nur deren Product als ein synthetiſches Urtheil a priori erkannt wird. Innerhalb ist also der Verstand, insofern in ihm selbst Allgemeines und Besonderes Eins sind, eine speculative Idee, und soll eine speculative Idee seyn; denn die Entgegensetzung des Urtheils soll a priori, nothwendig und allgemein, d. h. absolut identiſch seyn. Aber es bleibt bei dem Sollen; denn

[1] Kritik der reinen Vernunft: 6te Auflage, S. 309.

dieſes Denken iſt wieder ein Verſtand, ein der empiriſchen Sinnlichkeit Entgegengeſetztes. Die ganze Deduction iſt eine Analyſe der Erfahrung, und das Setzen einer abſoluten Antitheſis und eines Dualismus.

Daß der Verſtand etwas Subjectives iſt, für den die Dinge nicht an ſich, ſondern nur die Erſcheinungen ſind, hat alſo einen gedoppelten Sinn: den ſehr richtigen, daß der Verſtand das Princip der Entgegenſetzung und die Abſtraction der Endlichkeit ausdrückt; den anderen aber, nach welchem dieſe Endlichkeit und die Erſcheinung im Menſchen ein Abſolutes iſt, — nicht das Anſich der Dinge, aber das Anſich der erkennenden Vernunft. Als ſubjective Qualität des Geiſtes ſoll er abſolut ſeyn; aber ſchon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjectives geſetzt wird, wird er als etwas nicht Abſolutes anerkannt. Es muß ſelbſt für den formalen Idealismus gleichgültig ſeyn, ob der nothwendige und in den Dimenſionen ſeiner Form erkannte Verſtand ſubjectiv oder objectiv geſetzt wird. Wenn der Verſtand für ſich betrachtet werden ſoll, als die Abſtraction der Form in ihrer Triplicität: ſo iſt es gleich, ihn als Verſtand des Bewußtſeyns, als auch als Verſtand der Natur zu betrachten, als die Form der bewußten oder der bewußtloſen Intelligenz; ſo daß wie im Ich der Verſtand intellectualiſirt, eben ſo in der Natur realiſirt gedacht wird. Wenn der Verſtand überhaupt an ſich wäre, würde er in der Natur, als eine außer dem verſtändigen Erkennen an und für ſich verſtändige Welt, ſo ſehr Realität haben, als ein außer der Natur ſich in der Form der Intellectualität denkender Verſtand; — die Erfahrung ſubjectiv als das bewußte eben ſo ſehr, als die Erfahrung objectiv, das bewußtloſe Syſtem der Mannigfaltigkeit und Verknüpfung der Welt. Aber die Welt iſt nicht darum nichts an ſich, weil ihr ein bewußter Verſtand erſt ihre Formen giebt, ſondern weil ſie Natur, d. h. über die Endlichkeit und den Verſtand erhaben iſt; und ebenſo iſt der bewußte Verſtand nichts an ſich, nicht darum, weil er menſchlicher Verſtand, ſondern weil er

Verstand überhaupt, d. h. in ihm ein absolutes Seyn des Gegensatzes ist.

Wir müssen also das Verdienst Kants nicht darein setzen, daß er die Formen, die in den Kategorien ausgedrückt sind, in das menschliche Erkenntnißvermögen als den Pfahl einer absoluten Endlichkeit gesetzt: sondern daß er mehr in der Form transscendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität, aber auch selbst in dem Verstande dadurch den Anfang der Idee der Vernunft gelegt hat, daß er das Denken oder die Form nicht subjectiv, sondern an sich genommen, nicht als etwas Formloses, die leere Apperception, sondern daß er das Denken als Verstand, als wahrhafte Form, nämlich als Triplicität begriffen hat. In diese Triplicität ist allein der Keim des Speculativen gelegt, weil in ihr zugleich ursprüngliches Urtheil, oder Dualität, also die Möglichkeit der Aposteriorität selbst liegt, und die Aposteriorität auf diese Weise aufhört, dem Apriori absolut entgegengesetzt, und eben dadurch das Apriori auch, formale Identität zu seyn. Die reinere Idee aber eines Verstandes, der zugleich aposteriorisch ist, die Idee der absoluten Mitte eines anschauenden Verstandes werden wir nachher berühren.

Ehe wir zeigen, wie diese Idee eines zugleich aposteriorischen oder anschauenden Verstandes Kanten sehr gut vorschwebte, und wie er sie aussprach, aber wie er mit Bewußtseyn sie wieder vernichtete, müssen wir betrachten, was die Vernunft, die in diese Idee überzugehen sich weigert, seyn kann. Um dieser Weigerung willen bleibt ihr nichts übrig, als die reine Leerheit der Identität, welche die Vernunft bloß im Urtheil betrachtet als das für sich selbst seyende reine Allgemeine ist, d. h. das Subjective, wie es in seinem von der Mannigfaltigkeit völlig gereinigten Zustande als reine abstracte Einheit zu Stande kommt. Der menschliche Verstand ist die Verknüpfung des Mannigfaltigen durch die Einheit des Selbstbewußtseyns. In der Analysis ergiebt sich ein Subjectives, als verknüpfende Thätigkeit, die selbst als Sponta-

neität Dimenſionen, welche ſich als die Kategorien ergeben, hat; und inſofern iſt ſie Verſtand. Aber die Abſtraction von dem Inhalt ſowohl, den dieſes Verknüpfen durch ſeine Beziehung auf das Empiriſche hat, als von ſeiner immanenten Beſonderheit, die ſich in ſeinen Dimenſionen ausdrückt, — dieſe leere Einheit iſt die Vernunft. Der Verſtand iſt Einheit einer möglichen Erfahrung, die Vernunfteinheit aber bezieht ſich auf den Verſtand und deſſen Urtheile. In dieſer allgemeinen Beſtimmung iſt die Vernunft aus der Sphäre der relativen Identität des Verſtandes allerdings erhoben, und dieſer negative Charakter ließe zu, ſie als abſolute Identität zu begreifen; aber ſie iſt auch nur erhoben worden, damit die bei der Einbildungskraft am Lebhafteſten hervortretende, beim Verſtand ſchon depotenzirte ſpeculative Idee, bei der Vernunft vollends ganz zur formalen Identität herabſinke. Wie Kant dieſe leere Einheit mit Recht zu einem bloß regulativen, nicht zu einem conſtitutiven (denn wie ſollte das ſchlechthin Inhaltloſe etwas conſtituiren) Princip macht, wie er ſie als das Unbedingte ſetzt, — dieß zu betrachten hat an ſich theils nur Intereſſe, inwiefern, um dieſe Leerheit zu conſtituiren, Kant polemiſch gegen die Vernunft iſt, und das Vernünftige, was im Verſtande und ſeiner Deduction als transſcendentale Syntheſis anerkannt wird, nur inſofern es nicht als Product und in ſeiner Erſcheinung als Urtheil, ſondern jetzt als Vernunft erkannt werden ſollte, ſelbſt wieder ausreutet; theils ins Beſondere wie dieſe eere Einheit als praktiſche Vernunft doch wieder conſtitutiv werden, aus ſich ſelbſt gebähren und ſich einen Inhalt geben ſoll: wie ferner am letzten Ende die Idee der Vernunft wieder rein aufgeſtellt, aber wieder vernichtet, und als ein abſolutes Jenſeits in der Vernunftloſigkeit des Glaubens, als ein Leeres für die Erkenntniß geſetzt wird, und damit die Subjectivität, welche auf eine ſcheinbar unſchuldigere Weiſe ſchon in der Darſtellung des Verſtandes auftrat, abſolut und Princip bleibt.

Daß die Vernunft, als die dimenſionsloſe Thätigkeit, als

der reine Begriff der Unendlichkeit in der Entgegenſetzung gegen das Endliche feſtgehalten, und in ihr als ein Abſolutes, alſo als reine Einheit ohne Anſchauung leer in ſich iſt, erkennt Kant durchaus und allenthalben. Der unmittelbare Widerſpruch aber, der darin liegt, iſt, daß dieſe Unendlichkeit, die ſchlechthin bedingt iſt durch die Abſtraction von einem Entgegengeſetzten, und ſchlechthin Nichts iſt außer dieſem Gegenſatz, doch zugleich als die abſolute Spontaneität und Autonomie behauptet wird; als Freiheit ſoll ſie ſeyn abſolut, da doch das Weſen dieſer Freiheit darin beſteht, nur durch ein Entgegengeſetztes zu ſeyn. Dieſer dieſem Syſtem unüberwindliche und es zerſtörende Widerſpruch wird zur realen Inconſequenz, indem dieſe abſolute Leerheit ſich als praktiſche Vernunft einen Inhalt geben und in der Form von Pflichten ſich ausdehnen ſoll. Die theoretiſche Vernunft, welche ſich die Mannigfaltigkeit vom Verſtande geben läßt, und dieſe nur zu reguliren hat, macht keinen Anſpruch auf eine autonomiſche Würde, noch auf das Selbſtzeugen des Sohnes aus ſich; und muß ihrer eigenen Leerheit und Unwürdigkeit, ſich in dieſem Dualismus einer reinen Vernunfteinheit und einer Verſtandesmannigfaltigkeit ertragen zu können, und ohne Bedürfniß nach der Mitte und nach immanenter Erkenntniß zu ſeyn, überlaſſen bleiben. Statt die Vernunftidee, welche in der Deduction der Kategorien als urſprüngliche Identität des Einen und Mannigfaltigen vorkommt, hier vollkommen herauszuheben aus ihrer Erſcheinung als Verſtand, wird dieſe Erſcheinung nach einem jener Glieder, der Einheit, und damit auch nach dem andern permanent, und die Endlichkeit abſolut gemacht. Es wird wohl wieder Vernünftiges gewittert, wohl der Name Idee aus Plato wieder hervorgezogen, Tugend und Schönheit als Ideen erkannt: aber dieſe Vernunft ſelbſt bringt es nicht ſo weit, eine Idee hervorbringen zu können.

Die polemiſche Seite dieſer Vernunft hat in den Paralogismen derſelben kein anderes Intereſſe, als die Verſtandesbegriffe, die vom Ich prädicirt werden, aufzuheben, und

es aus der Sphäre des Dinges und der objectiven endlichen Beſtimmtheiten in die Intellectualität empor zu heben, in dieſer nicht eine beſtimmte Dimenſion und einzelne Form des Verſtandes vom Geiſt zu prädiciren, aber die abſtracte Form der Endlichkeit ſelbſt: und das „Ich denke" zu einem abſoluten intellectuellen Punkte, nicht zu einer realen exiſtirenden Monade in der Form von Subſtanz, ſondern zu einer intellectuellen Monade, als einem fixen intellectuellen Eins, das bedingt durch unendliche Entgegenſetzung und in dieſer Endlichkeit abſolut iſt, umzuſchaffen; ſo daß Ich aus dem Seelending eine qualitative Intellectualität, ein intellectuelles abſtractes, und als ſolches abſolutes Eins, — die vorherige dogmatiſche objective in eine dogmatiſche ſubjective abſolute Endlichkeit umgewandelt wird.

Die mathematiſchen Antinomien betrachten die Anwendung der Vernunft als bloßer Negativität auf ein Fixirtes der Reflexion, wodurch unmittelbar die empiriſche Unendlichkeit producirt wird. A iſt geſetzt, und ſoll zugleich nicht geſetzt ſeyn; es iſt geſetzt, indem es bleibt, was es iſt: es iſt aufgehoben, indem zu einem Andern übergegangen wird. Dieſe leere Forderung eines Andern, und das abſolute Seyn deſſen, für welches ein Anderes gefordert wird, geben dieſe empiriſche Unendlichkeit. Die Antinomie entſteht, weil ſowohl das Andersſeyn als das Seyn, der Widerſpruch in ſeiner abſoluten Unüberwindlichkeit geſetzt wird. Die eine Seite der Antinomie muß alſo ſeyn, daß hier der beſtimmte Punkt, und die Widerlegung, daß das Gegentheil, das Andersſeyn geſetzt wird; die andere Seite der Antinomie umgekehrt. Wenn Kant dieſen Widerſtreit erkannt hat, daß er nur durch und in der Endlichkeit nothwendig entſtehe, und deswegen ein nothwendiger Schein ſey: ſo hat er ihn theils nicht aufgelöſt, indem er die Endlichkeit ſelbſt nicht aufgehoben hat, ſondern wieder, indem er den Widerſtreit zu etwas Subjectivem machte, eben dieſen Widerſtreit beſtehen laſſen; theils kann Kant den transſcendentalen Idealismus nur als den negativen Schlüſſel zu ihrer Auflöſung,

inſofern er beide Seiten der Antinomie als Etwas an ſich ſeyend läugnet, gebrauchen: aber das Poſitive dieſer Antinomien, ihre Mitte iſt dadurch nicht erkannt. Die Vernunft erſcheint rein bloß von ihrer negativen Seite, als aufhebend die Reflexion; aber ſie ſelbſt in ihrer eigenthümlichen Geſtalt tritt nicht hervor. Doch wäre dieß Negative ſchon hinreichend genug, um dann auch für die praktiſche Vernunft den unendlichen Progreß wenigſtens abzuhalten; denn er iſt ebendieſelbe Antinomie wie der unendliche Regreß, und ſelbſt nur für und in der Endlichkeit. Die praktiſche Vernunft, die zu ihm ihre Zuflucht nimmt, und in der Freiheit ſich als abſolut conſtituiren ſoll, bekennt eben durch dieſe Unendlichkeit des Progreſſes ihre Endlichkeit und Untüchtigkeit, ſich für abſolut geltend zu machen.

Die Auflöſung der dynamiſchen Antinomien aber blieb nicht bloß negativ, ſondern bekennt den abſoluten Dualismus dieſer Philoſophie; ſie hebt den Widerſtreit dadurch, daß ſie ihn abſolut macht. Freiheit und Nothwendigkeit, intelligible und ſinnliche Welt, abſolute und empiriſche Nothwendigkeit auf einander bezogen, produciren eine Antinomie. Die Auflöſung lautet dahin, dieſe Gegenſätze nicht auf dieſe dürftige Weiſe zu beziehen, ſondern ſie als abſolut ungleichartig, außer aller Gemeinſchaft ſeyend, zu denken. Und vor dem dürftigen und haltungsloſen Beziehen der Freiheit auf die Nothwendigkeit, der intelligibeln auf die ſinnliche Welt iſt allerdings die völlig reine Trennung derſelben ein Verdienſt, — daß ihre abſolute Identität ganz rein geſetzt werde. Aber ihre Trennung iſt von Kant nicht zu dieſem Behuf ſo rein gemacht worden, ſondern — daß die Trennung das Abſolute ſey; ganz außer aller Gemeinſchaft gedacht, widerſtreiten ſie ſich nicht.

Was in dieſer ſogenannten Auflöſung der Antinomien bloß als ein Gedanke gegeben wird, daß Freiheit und Nothwendigkeit ganz getrennt ſeyn können, wird in einer andern Reflexionsform kategoriſch geſetzt: nämlich in der berühmten Kritik der ſpeculativen Theologie; in welcher die abſolute Entgegenſetzung der Freiheit,

in der Form von Begriff, und der Nothwendigkeit, in der Form von Seyn, poſitiv behauptet, und über die entſetzliche Verblendung der vorhergehenden Philoſophie der vollſtändige Sieg der Unphiloſophie davon getragen wird. Der bornirte Verſtand genießt hier ſeines Triumphes über die Vernunft, welche iſt abſolute Identität der höchſten Idee und der abſoluten Realität, mit völlig mißtrauenloſer Selbſtgenügſamkeit. Kant hat ſich ſeinen Triumph dadurch noch glänzender und behaglicher gemacht, daß er dasjenige, was ſonſt ontologiſcher Beweis fürs Daſeyn Gottes genannt wurde, in der ſchlechteſten Form, welcher er fähig iſt, und die ihm von Mendelsſohn und Andern gegeben wurde, — welche die Exiſtenz zu einer Eigenſchaft machten, wodurch alſo die Identität der Idee und der Realität als ein Hinzuthun von einem Begriff zu einem andern erſcheint, — aufgenommen hat; wie denn Kant überhaupt durchaus eine Unwiſſenheit mit philoſophiſchen Syſtemen und Mangel an einer Kenntniß derſelben, die über eine rein hiſtoriſche Notiz ginge, beſonders in den Widerlegungen derſelben zeigte.

Nach dieſer völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verſtandes und der Endlichkeit, ſich als das Abſolute decretirt zu haben, ſtellt ſich die Endlichkeit als allerhöchſte Abſtraction der Subjectivität oder der bewußten Endlichkeit alsdann auch in ihrer poſitiven Form auf; und in dieſer heißt ſie praktiſche Vernunft. Wie der reine Formalismus dieſes Princips, die Leerheit ſich mit dem Gegenſatze einer empiriſchen Fülle darſtelle, und zum Syſtem ausbilde, werden wir bei der durchgeführten und conſequentern Entwickelung, welche die Integration dieſer leeren Einheit und ihres Gegenſatzes durcheinander bei Fichte hat, weitläufiger zeigen.

Hier iſt noch der intereſſanteſte Punkt des Kantiſchen Syſtems aufzuweiſen, nämlich der Punkt, auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte iſt zwiſchen dem empiriſchen Mannigfaltigen und der abſoluten abſtracten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; ſondern nur die Seite ihrer Er-

ſcheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgeſprochen.

In der reflectirenden Urtheilskraft findet nämlich Kant das Mittelglied zwiſchen Naturbegriff und Freiheitsbegriff: d. h. zwiſchen der durch Begriffe beſtimmten objectiven Mannigfaltigkeit, dem Verſtande überhaupt, und der reinen Abſtraction des Verſtandes; — die Region der Identität deſſen, was in dem abſoluten Urtheil, über deſſen Sphäre die theoretiſche ſo wenig als die praktiſche Philoſophie ſich erhoben hatte, Subject und Prädicat iſt. Dieſe Identität aber, welche allein die wahre und alleinige Vernunft iſt, iſt nach Kant nicht für die Vernunft, ſondern nur für reflectirende Urtheilskraft. Indem Kant hier über die Vernunft in ihrer Realität, als bewußter Anſchauung (über die Schönheit), und über dieſelbe, als bewußtloſer Anſchauung (über die Organiſation) reflectirt: findet ſich allenthalben die Idee der Vernunft auf eine mehr oder weniger formale Weiſe ausgeſprochen. Für die ideelle Form der Schönheit ſtellt Kant[1] die Idee „einer von ſelbſt geſetzmäßigen Einbildungskraft, einer Geſetzmäßigkraft ohne Geſetz, und einer freien Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande" auf. Die Erklärungen hierüber, z. B. über „eine äſthetiſche Idee," daß ſie „diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft ſey, die viel zu denken veranlaſſe, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Begriff adäquat ſeyn, die folglich durch keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich gemacht werden könne,"[2] lauten höchſt empiriſch; denn es zeigt ſich nicht die leiſeſte Ahnung, daß man ſich hier auf dem Gebiete der Vernunft befinde.

Wo Kant zur Löſung der Geſchmacksantinomie auf die Vernunft als „den Schlüſſel der Enträthſelung" kommt, da iſt ſie nichts als „die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, das

[1] Kritik der Urtheilskraft, S. 69 (3te Ausg., 1799).
[2] Ebendaſelbſt, S. 192 — 193.

weiter nicht begreiflich gemacht werden könne;" als ob er nicht ſelbſt einen Begriff deſſelben in der Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs gegeben hätte. „Eine äſthetiſche Idee kann" nach Kant „keine Erkenntniß werden, weil ſie eine Anſchauung der Einbildungskraft iſt, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann: eine Vernunftidee kann nie Erkenntniß werden, weil ſie einen Begriff vom Ueberſinnlichen enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gefunden werden kann; — jene eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, dieſe ein indemonſtrabler Begriff der Vernunft."[1] Als ob nicht die äſthetiſche Idee in der Vernunftidee ihre Expoſition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonſtration nennt, nämlich Darſtellung des Begriffs in der Anſchauung, hätte. Kant aber fordert gerade dasjenige, was die mathematiſchen Antinomien gründet, nämlich eine ſolche Anſchauung für die Vernunftidee, in welcher die Idee nebeneinander als rein Endliches und Sinnliches und zugleich auch als Ueberſinnliches, als ein Jenſeits der Erfahrung erfahren, nicht in abſoluter Identität das Sinnliche und Ueberſinnliche angeſchaut, — und eine Expoſition und Erkenntniß des Aeſthetiſchen, in welcher das Aeſthetiſche durch den Verſtand erhaurirt wäre.

Weil in der Schönheit, als der erfahrenen, beſſer: angeſchauten Idee, die Form der Entgegenſetzung des Anſchauens und des Begriffs wegfällt, ſo erkennt Kant dieſes Wegfallen des Gegenſatzes als ein Negatives in dem Begriff eines Ueberſinnlichen überhaupt; aber weder daß es als Schönheit poſitiv, angeſchaut, oder, wie Kant ſpricht, für die Erfahrung gegeben iſt: noch daß, indem das Princip der Schönheit als Identität des Natur- und Freiheitsbegriffs exponirt iſt, das Ueberſinnliche, das intelligible Subſtrat der Natur außer uns und in uns, die Sache an ſich, wie Kant das Ueberſinnliche definirt, — wenigſtens auf eine oberflächliche

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 238 — 240.

Weiſe erkannt: noch weniger, daß es einzig an dem perennirenden ein für allemal zum Grunde gelegten Gegenſatze des Ueberſinnlichen und Sinnlichen liegt, daß das Ueberſinnliche weder als erkennbar noch als anſchaubar geſetzt wird. Dadurch, daß das Vernünftige in dieſer unverrückten Entgegenſetzung, als Ueberſinnliches und abſolut Negatives ſowohl des Anſchauens als des vernünftigen Erkennens feſtgehalten wird, erhält das Aeſthetiſche ein Verhältniß zur Urtheilskraft und einer Subjectivität, für welche das Ueberſinnliche Princip einer Zweckmäßigkeit der Natur zu unſerem Erkenntnißvermögen iſt, aber deſſen Anſchauung ſich nicht für die Idee und das Erkennen, noch deſſen Idee für die Anſchauung ſich darſtellt. Es wird alſo vom Ueberſinnlichen, inſofern es Princip des Aeſthetiſchen iſt, wieder nichts gewußt; und das Schöne wird etwas, das ſich allein auf das menſchliche Erkenntnißvermögen und ein übereinſtimmendes Spiel ſeiner mannigfaltigen Kräfte bezieht, alſo ſchlechthin etwas Endliches und Subjectives iſt.

Die Reflexion über die objective Seite, nämlich über die bewußtloſe Anſchauung der Realität der Vernunft, oder die organiſche Natur, in der Kritik der teleologiſchen Urtheilskraft, ſpricht die Idee der Vernunft, beſtimmter als in dem vorigen Begriff eines harmoniſchen Spiels von Erkenntnißkräften, nämlich in der Idee eines „anſchauenden Verſtandes“ aus, für welchen „Möglichkeit und Wirklichkeit Eins ſind;“ für welchen „Begriffe, (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes gehen), und ſinnliche Anſchauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen), Beide wegfallen; — eines intuitiven Verſtandes, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſondern und ſo zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, für welchen die Zufälligkeit in der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Producten nach beſondern Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen wird, . . . in welchem als urbildlichem Verſtande die Möglichkeit der Theile, ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach,

vom Ganzen abhangt."[1] Von dieser Idee erkennt Kant zugleich, daß wir nothwendig auf sie getrieben werden. Und die Idee dieses urbildlichen, intuitiven Verstandes ist im Grunde durchaus nicht Anderes, als dieselbe Idee der transscendentalen Einbildungskraft, die wir oben betrachteten; denn sie ist anschauende Thätigkeit, und zugleich ist ihre innere Einheit gar keine andere, als die Einheit des Verstandes selbst, die Kategorie in die Ausdehnung versenkt, die erst Verstand und Kategorie wird, insofern sie sich von der Ausdehnung absondert. Die transscendentale Einbildungskraft ist also selbst anschauender Verstand.

Der Nothwendigkeit dieser Idee, die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden, sondern wir sollen uns ein für allemal daran halten, daß Allgemeines und Besonderes unumgänglich nothwendig unterschiedene Dinge, „Verstand für Begriffe, und sinnliche Anschauung für Objecte, — zwei ganz heterogene Stücke" sind. Die Idee ist etwas schlechthin Nothwendiges, und doch etwas Problematisches; für unser Erkenntnißvermögen ist nichts anzuerkennen, als die Form seiner Erscheinung in der (wie Kant es nennt) Ausübung, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit unterschieden werden. Diese seine Erscheinung ist ein absolutes Wesen, das Ansich des Erkennens; als ob das nicht auch eine Ausübung des Erkenntnißvermögens wäre, wenn es als eine nothwendige Idee denkt und erkennt einen Verstand, für welchen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht getrennt, in welchem Allgemeines und Besonderes Eins ist, dessen Spontaneität zugleich anschauend ist. Kant hat keinen anderen Grund als schlechthin die Erfahrung und die empirische Psychologie, daß das menschliche Erkenntnißvermögen seinem Wesen nach in dem bestehe, wie es erscheint: nämlich in jenem Fortgehen vom Allgemeinen zum Besondern oder rückwärts vom Besondern zum Allgemeinen. Aber indem er selbst einen in-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 340 — 349.

tuitiven Verstand denkt, auf ihn als absolut nothwendige Idee geführt wird, stellt er selbst die entgegengesetzte Erfahrung von dem Denken eines nicht discursiven Verstandes auf, und erweist, daß sein Erkenntnißvermögen erkennt, nicht nur die Erscheinung und die Trennung des Möglichen und Wirklichen in derselben, sondern die Vernunft und das Ansich. Kant hat hier Beides vor sich, die Idee einer Vernunft, in welcher Möglichkeit und Wirklichkeit absolut identisch sind, und die Erscheinung derselben als Erkenntnißvermögen, worin sie getrennt sind. Er findet in der Erfahrung seines Denkens beide Gedanken, in der Wahl zwischen beiden hat aber seine Natur die Nothwendigkeit, das Vernünftige, eine anschauende Spontaneität zu denken, verachtet, und sich schlechthin für die Erscheinung entschlossen.

An und für sich, erkennt er, sey es möglich, daß der Mechanismus der Natur, das Causalitätsverhältniß, und der teleologische Technicismus derselben Eins seyen: d. h. nicht daß sie durch eine ihr entgegengesetzte Idee bestimmt sey, sondern, daß dasjenige, was nach dem Mechanismus als absolut getrennt (das Eine als Ursache, das Andere als Wirkung) in einem empirischen Zusammenhange der Nothwendigkeit erscheint, in einer ursprünglichen Identität als dem Ersten und absolut zusammenhange. Ungeachtet Kant dieß nicht für unmöglich, also für eine Art der Betrachtung erkennt, so bleibt er doch bei derjenigen Betrachtungsart stehen, nach welcher sie schlechthin getrennt, und das sie Erkennende ein ebenso schlechthin zufälliges, absolut endliches und subjectives Erkenntnißvermögen, welches er menschliches Erkenntnißvermögen nennt, ist; und erklärt die Vernunfterkenntniß, für welche der Organismus, als der reelle Vernunft, das obere Princip Natur und die Identität des Allgemeinen und Besondern ist, für transscendent. Er erkennt also auch in dem Spinozismus „einen Idealismus der Endursachen" in dem Sinne, als ob „Spinoza der Idee der Endursachen alle Realität nehmen wolle, . . . und als Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugne)

der Dinge der Natur bloß die Einheit des Subjects nenne, dem sie alle inhäriren und bloß eine ontologische" (soll heißen eine verständige, abstracte) „Einheit" (wie die Einheit, welche Kant Vernunft nennt) zum Princip mache, da doch „die bloße Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer auch nur unabsichtlichen Zweckmäßigkeit bewirken könne."[1] Hätte Kant bei der Spinozischen Einheit nicht seine Verstandeseinheit, die ihm theoretische und praktische Vernunft heißt, sondern seine Idee der Einheit eines intuitiven Verstandes, als in welchem Begriff und Anschauung, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins sind, gegenwärtig gehabt: so hätte er die Spinozische Einheit nicht für eine abstracte, welche der Zweckmäßigkeit, d. h. einer absoluten Verknüpfung der Dinge entbehrte, sondern für die absolut intelligible und an sich organische Einheit nehmen müssen; und würde diese organische Einheit, den Naturzweck, den er als ein Bestimmtseyn der Theile durch das Ganze, als Identität der Ursache und Wirkung auffaßt, unmittelbar auf diese Weise vernünftig erkannt haben. Aber eine solche wahrhafte Einheit, eine organische Einheit eines intuitiven Verstandes soll ein für allemal nicht gedacht werden; nicht die Vernunft soll hier erkennen, sondern es soll durch Urtheilskraft reflectirt, und das Princip derselben werden, zu denken, als ob ein Bewußtseyn habender Verstand die Natur bestimmte. Kant erkennt sehr gut, daß dieß keine objective Behauptung, sondern nur etwas Subjectives ist, aber diese Subjectivität und Endlichkeit der Maxime soll das absolute Erkennen bleiben. „An sich ist es nicht unmöglich, daß der Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit der Natur zusammentrifft, sondern für uns Menschen ist es unmöglich: indem zur Erkenntniß dieses Zusammentreffens eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniß des intelligibeln Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besondern

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 324 — 327.

Geſetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich ſeyn würde; welches Alles unſer Vermögen gänzlich überſteigt."[1]

Ungeachtet Kant ſelbſt in der Schönheit eine andere Anſchauung als die ſinnliche, und, indem er das Subſtrat der Natur als ein intelligibles bezeichnet, daſſelbe als vernünftig und als identiſch mit aller Vernunft, wie auch das Erkennen, in welchem Begriff nnd Anſchauen ſich trennen, für ein ſubjectives endliches Erkennen, ein Erkennen nach der Erſcheinung erkannt hat: ſo ſoll es denn doch bei dieſem endlichen Erkennen abſolut bleiben; — ungeachtet das Erkenntnißvermögen der Idee und des Vernünftigen fähig iſt: doch ſchlechthin nicht nach derſelben erkennen, ſondern nur, wenn es nach der Erſcheinuug das Organiſche und ſich ſelbſt endlich erkennt, ſich für abſolut halten. So wie die wahrhaft ſpeculative Seite der Philoſophie Kant's allein darin beſtehen kann, daß die Idee ſo beſtimmt gedacht und ausgeſprochen worden iſt, und wie es allein intereſſant iſt, dieſer Seite ſeiner Philoſophie nachzugehen: ſo viel härter iſt es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, ſondern mit vollem Bewußtſeyn die höchſte Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über ſie erhoben werden zu ſehen.

Aus dieſer Darſtellung ergiebt ſich kurz das transſcendentale Wiſſen in dieſer Philoſophie, das, nachdem ſich die Deduction der Kategorien aus der organiſchen Idee der productiven Einbildungskraft in das mechaniſche Verhältniß einer Einheit des Selbſtbewußtſeyns, die im Gegenſatz gegen die empiriſche Mannigfaltigkeit und für ſie beſtimmend oder über ſie reflectirend iſt, verliert, ſich in ein formales Wiſſen ſelbſt umwandelt. Zu der Einheit des Selbſtbewußtſeyns, welche zugleich die objective Einheit, die Kategorie, die formale Identität iſt, — zu dieſer Einheit muß ein Plus des Empiriſchen, durch dieſe Identität nicht Beſtimmten, auf eine unbegreifliche Weiſe als ein Fremdes hinzutreten, und

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 367.

dieß Hinzutreten eines B zur reinen Egoität heißt: Erfahrung, oder das Hinzutreten des A zum B, wenn B als das Erſte geſetzt iſt: Vernünftig handeln; ein A : A + B. Das A in A + B iſt die objective Einheit des Selbſtbewußtſeyns; B, das Empiriſche, der Inhalt der Erfahrung, welches als ein Mannigfaltiges durch die Einheit A verbunden iſt. Aber für A iſt B ein Fremdes, ein in A nicht Enthaltenes, und das Plus ſelbſt, die Verbindung nämlich jenes Verbindenden und dieſes Mannigfaltigen, das Unbegreifliche. Dieß Plus war als productive Einbildungskraft vernünftig erkannt worden; aber indem dieſe productive Einbildungskraft Eigenſchaft allein des Subjects, des Menſchen und ſeines Verſtandes iſt, verläßt ſie ſelbſt ihre Mitte, wodurch ſie nur iſt, was ſie iſt, und wird ein Subjectives. Es iſt gleichgültig, jenes formale Wiſſen, als ein Wiſſen am Faden der Identität, oder des Cauſalzuſammenhangs fortlaufend vorzuſtellen. Denn das A als Allgemeines, inſofern es dem (A + B) als dem Beſondern gegenüberſtehend geſetzt wird, iſt die Urſache. Oder wird darauf reflectirt, daß in beiden Ein und daſſelbe A enthalten iſt, das als Begriff ſich mit dem Beſondern verbindet: ſo erſcheint dieſes Cauſalverhältniß als Identitätsverhältniß, nach der Seite, von welcher die Urſache mit der Wirkung zuſammenhängt, d. h. von welcher ſie Urſache iſt, zu welcher Seite aber noch ein Anderes hinzutritt. Und zu ſagen, die Cauſalverbindung gehört ganz dem analytiſchen Urtheil an, oder es wird in ihr zu abſolut Entgegengeſetzten übergegangen, iſt Eins und daſſelbe.

Dieſes formale Wiſſen hat alſo im Allgemeinen die Geſtalt, daß ſeiner formalen Identität abſolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber ſteht: der formalen Identität, als an ſich ſeyend, nämlich ihr als Freiheit, praktiſcher Vernunft, Autonomie, Geſetz, praktiſcher Idee u. ſ. w. ſteht gegenüber abſolut die Nothwendigkeit, Neigungen und Triebe, Heteronomie, Natur u. ſ. w. Die mögliche Beziehung Beider iſt die unvollſtändige Beziehung innerhalb der Grenzen eines abſoluten Gegenſatzes, ein Beſtimmtwerden der

mannigfaltigen Seite durch die Einheit: ſo wie ein Erfülltwerden der Leerheit der Identität, durch das Mannigfaltige; deren Eines zum Andern, es ſey thätig oder leidend, als ein Fremdes auf eine formale Weiſe hinzutritt. Indem dieſes formale Wiſſen den Gegenſatz in ſeiner ganzen Abſolutheit bei den dürftigen Identitäten, die es zu Stande bringt, beſtehen läßt, und das Mittelglied, die Vernunft, ihm fehlt, weil jedes der Glieder, ſo wie es in der Entgegenſetzung iſt, als ein abſolutes ſeyn ſoll: ſo iſt dieſe Mitte, und das Vernichtetwerden beider und der Endlichkeit ein abſolutes Jenſeits. Es wird erkannt, daß dieſer Gegenſatz nothwendig eine Mitte vorausſetzt, ebenſo daß er in ihr und ſein Inhalt vernichtet ſeyn müſſe; aber nicht das wirkliche und wahrhafte Vernichten, ſondern nur das Eingeſtehen, daß das Endliche aufgehoben werden ſollte, — nicht die wahrhafte Mitte, ſondern gleichfalls nur das Eingeſtehen, daß eine Vernunft ſeyn ſollte, wird in einem Glauben geſetzt, deſſen Inhalt ſelbſt leer iſt, weil außer ihm der Gegenſatz, der als abſolute Identität ſeinen Inhalt ausmachen könnte, bleiben ſoll: deſſen Inhalt, wenn ſein Charakter poſitiv ausgedrückt werden ſollte, die Vernunftloſigkeit iſt, weil er ein abſolut ungedachtes, unerkanntes und unbegreifliches Jenſeits iſt.

Wenn wir dem praktiſchen Glauben der Kantiſchen Philoſophie (nämlich dem Glauben an Gott, — denn die Kantiſche Darſtellung des praktiſchen Glaubens an Unſterblichkeit entbehrt aller eigenen Seiten, von denen ſie einer philoſophiſchen Beachtung fähig wäre) etwas von dem unphiloſophiſchen und unpopularen Kleide nehmen, womit er bedeckt iſt: ſo iſt darin nichts Anderes ausgedrückt, als die Idee, daß die Vernunft zugleich abſolute Realität habe, daß in dieſer Idee aller Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich abſolute Realität ſey, oder die abſolute Identität des Denkens und des Seyns. Dieſe Idee iſt nun durchaus keine andere, als diejenige, welche der ontologiſche Beweis und alle wahre Philoſophie als die erſte und einzige, ſo wie allein wahre und phi-

loſophiſche erkennt. Das Speculative dieſer Idee iſt freilich von Kant in die humane Form umgegoſſen, daß Moralität und Glückſeligkeit harmoniren, und (wenn dieſe Harmonie wieder zu einem Gedanken gemacht wird, und dieſer das höchſte Gut in der Welt heißt) daß dieſer Gedanke realiſirt ſey; — ſo was Schlechtes, wie eine ſolche Moralität und Glückſeligkeit! Nämlich die Vernunft, wie ſie im Endlichen thätig iſt, und die Natur, wie ſie im Endlichen empfunden wird, kann ſich freilich zu nichts Höherem als einem ſolchen praktiſchen Glauben erſchwingen. Dieſer Glaube iſt gerade nur ſo viel, als das abſolute Verſenktſeyn in die Empirie braucht; denn er läßt ihr ſowohl die Endlichkeit ihres Denkens und Thuns, als die Endlichkeit ihres Genuſſes. Käme ſie zum Schauen und zum Wiſſen, daß Vernunft und Natur abſolut harmoniren und in ſich ſelig ſind, ſo müßte ſie ihre ſchlechte Moralität, die nicht mit der Glückſeligkeit, und die ſchlechte Glückſeligkeit, die nicht mit der Moralität harmonirt, ſelbſt für ein Nichts erkennen; aber es iſt darum zu thun, daß Beides Etwas, und etwas Hohes und abſolut ſeyen. Aber ſo ſchmäht dieſe Moralität die Natur und den Geiſt derſelben, als ob die Einrichtung der Natur nicht vernünftig gemacht, ſie hingegen in ihrer Erbärmlichkeit, für welche der Geiſt des Univerſums freilich nicht ſich organiſirt hat, an ſich und ewig wäre; und meint ſich dadurch ſogar zu rechtfertigen und zu ehren, daß ſie im Glauben die Realität der Vernunft ſich wohl vorſtelle, aber nicht als etwas, das abſolutes Seyn habe. Denn wenn die abſolute Realität der Vernunft die wahrhafte Gewißheit hätte, ſo könnte das Endliche und das beſchränkte Seyn und jene Moralität keine Gewißheit noch Wahrheit haben.

Es iſt aber zugleich nicht zu überſehen, daß Kant mit ſeinen Poſtulaten innerhalb ihrer wahrhaften und richtigen Grenze ſtehen bleibt, welche Fichte nicht reſpectirt. Nach Kant ſelbſt ſind nämlich die Poſtulate und ihr Glauben etwas Subjectives; es iſt nur die Frage, wie dieß Subjective genommen wird. Iſt

nämlich die Identität des unendlichen Denkens und des Seyns, der Vernunft und ihrer Realität etwas Subjectives? oder nur das Poſtuliren, und Glauben derſelben? der Inhalt oder die Form der Poſtulate? Der Inhalt kann es nicht ſeyn, denn ihr negativer Inhalt iſt ja unmittelbar das Aufheben alles Subjectiven; alſo iſt es die Form: d. h. es iſt etwas Subjectives und Zufälliges, daß die Idee nur etwas Subjectives iſt. Es ſoll an ſich kein Poſtuliren, kein Sollen und kein Glauben ſeyn; und das Poſtuliren der abſoluten Realität der höchſten Idee iſt etwas Unvernünftiges. Fichte hat dieſe Subjectivität des Poſtulirens und Glaubens und Sollens nicht anerkannt, ſondern ihm iſt daſſelbe das Anſich. Unerachtet nun Kant dagegen anerkennt, daß das Poſtuliren und Sollen und Glauben nur etwas Subjectives und Endliches iſt, ſoll es denn doch dabei ſchlechthin, ſo wie bei jener Moralität, bleiben; und daß es dabei bleiben ſoll, oder das an ſich Schlechte der Sache, nämlich die Form des Poſtulirens iſt ebendeswegen gerade das, was den allgemeinen Beifall findet.

Dieſer Charakter der Kantiſchen Philoſophie, daß das Wiſſen ein formales iſt, und die Vernunft als eine reine Negativität ein abſolutes Jenſeits, das als Jenſeits und Negativität bedingt iſt durch ein Dieſſeits und Poſitivität, Unendlichkeit und Endlichkeit, beide mit ihrer Entgegenſetzung gleich abſolut ſind, — iſt der allgemeine Charakter der Reflexions-Philoſophien, von denen wir ſprechen. Die Form, in der die Kantiſche ſich vorträgt, und die lehrreiche und gebildete Ausdehnung, welche ſie hat, ſo wie die Wahrheit innerhalb der Grenzen, die ſie aber nicht nur ſich, ſondern der Vernunft überhaupt macht, ſo wie die intereſſante Seite abgerechnet, von welcher ſie auf wahrhaft ſpeculative Ideen, aber als auf Einfälle und bloße unreelle Gedanken, kommt, — iſt ihr eigenthümlich, daß ſie ihre abſolute Subjectivität in objectiver Form, nämlich als Begriff und Geſetz aufſtellt (und die Subjectivität iſt allein durch ihre Reinheit fähig, in ihr Entge-

gengeſetztes, die Objectivität, überzugehen); alſo von beiden Theilen der Reflexion, dem Endlichen und Unendlichen, das Unendliche über das Endliche erhebt, und hierin das Formelle der Vernunft wenigſtens geltend macht. Ihre höchſte Idee iſt die völlige Leerheit der Subjectivität, oder die Reinheit des unendlichen Begriffs, der zugleich in der Verſtandesſphäre als das Objective geſetzt iſt, doch hier mit Dimenſionen der Kategorien; in der praktiſchen Seite aber als objectives Geſetz. In der Mitte zwiſchen beiden Seiten aber, einer von Endlichkeit afficirten und einer reinen Unendlichkeit, iſt die Identität des Endlichen und Unendlichen ſelbſt wieder nur in der Form des Unendlichen als Begriff geſetzt; und die wahrhafte Idee bleibt eine abſolut ſubjective Maxime, theils für das Reflectiren, theils für das Glauben, nur iſt ſie nicht für die Mitte des Erkennens und der Vernunft.

B. Jacobi'ſche Philoſophie.

Die Jacobi'ſche Philoſophie hat mit der Kantiſchen Philoſophie das Gemeinſchaftliche der abſoluten Endlichkeit, derſelben in ideeller Form, als formalen Wiſſens, in reeller, als eines abſoluten Empirismus, — und des Integrirens beider durch den ein abſolutes Jenſeits ſetzenden Glauben. Sie bildet aber innerhalb dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre den entgegengeſetzten Pol zu der Kantiſchen Philoſophie, in welcher Endlichkeit und Subjectivität eine objective Form des Begriffs hat; die Jacobi'ſche macht dagegen die Subjectivität ganz ſubjectiv zur Individualität. Dieß Subjective des Subjectiven gewinnt, als ſolches, wieder ein inneres Leben, und ſcheint damit der Schönheit der Empfindung fähig zu werden.

Wir betrachten zuerſt die Subjectivität des Wiſſens, deſſen formale Seite Jacobi unmittelbar mit Bewußtſeyn und in der Abſtraction erkennt und rein darſtellt. So wie er poſitiv das Wiſſen in dieſer Form allein behauptet, und die Objectivität der Vernunft im Wiſſen läugnet: ebenſo macht er, wo er polemiſirt, dieſes Wiſſen geltend und beſtreitet die Wiſſenſchaft der Vernunft durch daſſelbe.

Daß Jacobi allenthalben nur von formalem Wiſſen weiß, von einer Verſtandesidentität, deren Inhalt durch Empirie erfüllt wird, von einem Denken, zu welchem die Realität überhaupt auf eine unbegreifliche Weiſe hinzukommt, — iſt einer der wenigen, oder eigentlich der einzige Punkt, worüber die Jacobi'ſche Philo-

sophie objectiv ist und der Wissenschaft angehört; und dieser Punkt ist in deutlichen Begriffen vorgestellt. „Meine Philosophie," sagt Jacobi (Dav. Hume, Vorr. S. V.), „schränkt die Vernunft, für sich allein betrachtet, auf das bloße Vermögen, Verhältnisse deutlich wahrzunehmen, d. i. den Satz des Widerspruchs zu formiren und darnach zu urtheilen, ein; nun muß ich aber eingestehen, daß die Bejahung bloß identischer Sätze allein apodiktisch sey und eine absolute Gewißheit mit sich führe." Ebenso sagt er (Briefe über Spinoza, S. 215 flg. zweite Ausg. 1789):[1] „Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand" (die erste Hand ist der Glaube, wovon nachher); „Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß" (nämlich durch Glauben) „sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn." Eine der fünf Thesen (ebend. S. 225.) des Inbegriffs seiner Behauptungen ist: „Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren — denn Demonstration ist Fortschritt in identischen Sätzen —; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum Voraus, wovon das Princip nur Offenbarung ist."[2] Vergl. S. 421.:[3] „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit. Die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung und das Wandelbare sinnlicher Gestalten läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äußerliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das Bloße: quidquid est, illud est, — mehr als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt und mit andern Begriffen verknüpft wurde." S. auch S. 238.; auch Dav. Hume, S. 94.

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 210.
[2] Ebendaselbst, S. 223.
[3] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 150—151.

Das nothwendige Gegenſtück zu dem Satze der Identität iſt der Satz des Grundes, es werde nun darunter der Satz des Grundes überhaupt, oder der Satz der Urſache und Wirkung oder einer Vereinigung von beiden, nach den Jacobi'ſchen Unterſcheidungen (Briefe über Spin. S. 415.)[1] verſtanden; und in Anſehung der Materie werde er betrachtet, inſofern von Begriffen zu Begriffen, oder vom Begriff zu ſeiner Realität, oder von objectiven Realitäten zu andern fortgegangen wird.

Die ältere philoſophiſche Bildung hat in den Ausdruck des Satzes des Grundes das Zeugniß ihrer vernünftigen Beſtrebungen niedergelegt. Und ſein Schwanken zwiſchen Vernunft und Reflexion, ſo wie ſein Uebergang zur letztern bezeichnet ſich ſehr treffend in der Unterſcheidung, welche Jacobi zwiſchen ihm als logiſchem Satze des Grundes und als Cauſalverhältniß macht, und an welcher er ſowohl den Weg des Verſtändniſſes als des Bekämpfens der Philoſophie macht, dem wir nachgehen wollen. Jacobi erkennt im Satze des Grundes ſeine Bedeutung als Princips der vernünftigen Erkenntniß, „totum parte prius esse necesse est," (D. Hume, S. 94.):[2] oder das Einzelne iſt nur im Ganzen beſtimmt, es hat ſeine Realität nur in der abſoluten Identität, die, inſofern Unterſcheidbares in ihr geſetzt iſt, abſolute Totalität iſt. „In einer Beziehung," ſagt Jacobi, „ſey das totum parte prius esse necesse est nichts Anderes als, idem est idem:" in anderer aber nicht; und hiervon, daß dieſe beiden Beziehungen weſentlich unterſchieden, abſolut auseinander gehalten werden ſollen, fängt ſogleich dieſer Grund-Dogmatismus an. Jacobi begreift nämlich den Satz des Grundes als reinen Satz des Widerſpruchs, und nennt ihn in dieſem Sinne logiſch, als abſtracte Einheit, zu welcher es freilich nothwendig iſt, daß das Differente als ein Empiriſches hinzutrete; und unterſcheidet ein urſachliches Verhältniß, in welchem auf das Heterogene, das zur

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 144—147.
[2] Jacobi's Werke, B. II., S. 193.

Identität des Begriffs hinzukommt, und das ein empirisch Gegebenes ist, reflectirt wird, und behauptet das ursachliche Verhältniß nach dieser Eigenthümlichkeit als einen Erfahrungsbegriff. Die Art, wie er dieß darthut (D. Hume, S. 99. flg.,[1] und worauf er sich Briefe über Spin. S. 415. beruft), ist ein merkwürdiges Stück des Locke'schen und Hume'schen Empirismus, in welchen ein ebenso grelles Stück von deutschem analysirenden Dogmatismus, schlimmer als nach Mendelssohnscher Art, hineingeknetet ist; von welcher befreit worden zu seyn, die Welt den Göttern, nächst Kanten nicht genug danken kann. Im Satze des Grundes und in der Totalität nämlich vermißt Jacobi die Theile, und er hat sich diese noch außer dem Ganzen irgend woher zu holen, oder, wie er dieß begreift. Alle Theile sind zu einem Ganzen wirklich schon vereinigt und darin vorhanden: aber eine solche intuitive Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen ist nur etwas Subjectives und Unvollständiges, denn es fehlt noch das objective Werden und die Succession; und um dieser willen muß zu der Totalität noch das Causalverhältniß hinzukommen. Man höre nun die Deduction der, wie Jacobi es nennt, „absoluten Nothwendigkeit des Begriffs von Ursache und Wirkung," und „von Succession" (D. Hume, S. 111. flg.)[2] in folgender Reihe von Sätzen:

„Zu unserem menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzusetzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) ist außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig."

Wo zwei erschaffene Wesen, die außereinander sind, in solchem Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andere wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen."

„Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, welche wir unser Ich nennen. Das

[1] Jacobi's Werke, B. II., S. 199 flg.
[2] Ebendaselbst, S. 208 flg.

Unzertrennliche in einem Weſen beſtimmt ſeine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen. Etwas der Individualität einigermaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Weſen, als ſolches, nie getheilt werden kann, ſondern überall dieſelbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in ſich verknüpft, vor Augen ſtellt."

„Wenn Individua auch das Vermögen haben, außer ſich zu wirken; ſo müſſen ſie, wenn die Wirkung erfolgen ſoll, andere Weſen mittelbar oder unmittelbar berühren."

„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerſtand. Wo alſo Berührung iſt, da iſt Undurchdringlichkeit von beiden Seiten; folglich auch Widerſtand; Wirkung und Gegenwirkung. Beides iſt die Quelle des Succeſſiven, und der Zeit, der Vorſtellung deſſelben."

Aus der Vorausſetzung alſo, „daß einzelne ſich ſelbſt offenbare Weſen, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, vorhanden ſind," hat ſich „dieſe Deduction der Begriffe von Ausdehnung, von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion," oder die Deduction des Abſolutſeyns der Endlichkeit ergeben. Und zugleich iſt damit „herausgebracht, daß dieſe Begriffe allen endlichen ſich ſelbſt offenbaren Weſen gemein ſeyn müſſen, und auch in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben."

„Dergleichen Begriffe nämlich, die in jeder Erfahrung vollſtändig und dergeſtalt als das Erſte gegeben ſeyn müſſen, daß ohne ihr Objectives kein Gegenſtand eines Begriffs, und ohne ihren Begriff überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre, heißen ſchlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe, und die aus ihnen entſpringenden Urtheile und Schlüſſe, Erkenntniſſe a priori."

Wir ſehen, daß dieſe Deduction das Cauſalverhältniß in

ſeinem ganzen Umfang betreffen, und hier etwas Bündigeres geliefert werden ſollte, als die Kantiſche Deduction. Dieſe Jacobi'ſche Deduction aber verdient ſo wenig den Namen einer Deduction, daß ſie nicht einmal eine gemeine Analyſe des Vorausgeſetzten, nämlich des Begriffs der Gemeinſchaft einzelner Dinge, genannt werden kann. Schon etwas, wovor alle Speculation erſchrickt, iſt nämlich das Abſolutſeyn eines menſchlichen Bewußtſeyns und eines empfindenden Dings, und eines empfundenen Dings und ihrer Gemeinſchaft, geradezu aus dem gemeinſten Empirismus heraus, vorausgeſetzt; durch überflüſſige Mittelbegriffe werden ſie endlich zur Wirkung und Gegenwirkung zuſammen analyſirt, und dieß iſt (hier geht auch das Analyſiren aus) die Quelle des Succeſſiven. Man ſieht gar nicht, wozu ſolch hohes Kunſtſtück nützlich ſeyn ſoll; denn ſchon mit der unanalyſirten abſoluten Annahme eines empfindenden Dings, und eines Dings, das empfunden wird, iſt alle Philoſophie aus dem Feld geſchlagen. Merkwürdig iſt der Unterſchied der Vorausſetzung und des Reſultats von dem Reſultat der Kantiſchen Deduction der Kategorie. Nach Kant ſind alle dieſe Begriffe, von Urſache und Wirkung, Succeſſion u. ſ. w. ſchlechthin auf die Erſcheinung eingeſchränkt; die Dinge, in welchen dieſe Formen objectiv ſind, ſowohl als eine Erkenntniß dieſer Objecte iſt ſchlechthin nichts an ſich. Das Anſich und die Vernunft werden ſchlechthin über dieſe Formen der Endlichkeit erhoben, und von ihnen rein erhalten; — ein Reſultat, womit Kanten, den Anfang einer Philoſophie überhaupt gemacht zu haben, das unſterbliche Verdienſt bleibt. Aber in dieſem Nichts der Endlichkeit iſt es gerade, worin Jacobi ein abſolutes Anſich ſieht, und mit dem Traum dieſer Waffe das Wachen des Spinoza bekämpft.

Wenn wir oben die Unvollkommenheit der Kantiſchen Annihilation des Verſtandes darin ſetzten, daß er ihn mit ſeinen Formen zwar zu etwas Subjectivem, aber in dieſer Geſtalt doch zu etwas Poſitivem und Abſolutem macht: ſo findet dagegen

Jacobi, nachdem er Wirkung und Gegenwirkung, Succeſſion, Zeit u. ſ. w. ſo glücklich aus der Gemeinſchaft endlicher Dinge herausgebracht hatte, daß man, „damit dieſe Grundbegriffe und Urtheile von der Erfahrung unabhängig werden, ſie nicht zu Vorurtheilen des Verſtandes zu machen brauche, von denen wir geheilt werden müſſen, indem wir erkennen lernen, daß ſie ſich auf nichts an ſich beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben; denn die Grundbegriffe und Urtheile verlieren weder von ihrer Allgemeinheit noch von ihrer Nothwendigkeit, wenn ſie aus dem, was allen Erfahrungen gemein ſeyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen ſind. Sie gewinnen vielmehr einen weit höheren Grad von unbedingter" (hat das Unbedingte Grade?) „Allgemeinheit, wenn ſie nicht bloß für den Menſchen und ſeine eigenthümliche Sinnlichkeit gelten, ſondern aus dem Weſen und der Gemeinſchaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Wenn aber unſere Sinne uns gar nichts von den Beſchaffenheiten der Dinge lehren, nichts von ihren gegenſeitigen Verhältniſſen und Beziehungen, ja nicht einmal, daß ſie im transſcendentalen Verſtande wirklich vorhanden ſind; und wenn unſer Verſtand ſich bloß auf eine ſolche gar nichts von den Dingen ſelbſt darſtellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus ſubjectiven Anſchauungen, nach durchaus ſubjectiven Regeln, durchaus ſubjective Formen zu verſchaffen, ſo bin ich Alles, und außer mir im eigentlichen Verſtande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas: die Form einer Form, ein Geſpenſt. Ein ſolches Syſtem rottet alle Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund aus, und läßt für die wichtigſten Gegenſtände nur einen ſolchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat."

Es iſt hier wohl zu unterſcheiden, daß nur darin, daß Kant das Vernünftige als ſolches verkennt, ſein erkenntnißleerer Glaube liegt, nicht aber in ſeiner großen Theorie, daß der Verſtand

nichts an ſich erkennt. Dasjenige, womit hingegen Jacobi die menſchliche Erkenntniß bereichert, ſind ſolche Dinge, wie das Abſolutſeyn der endlichen Dinge und ihrer Gemeinſchaft, der Zeit und der Succeſſion, und des Cauſalzuſammenhangs, „die auch (Hume, S. 119.) in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand haben.“ Aber daß ſolche Abſoluta der objectiven Endlichkeit negirt, und als nichts an ſich erkannt, und conſequenterweiſe ebenſo die ſubjective Endlichkeit, das ſinnliche und reflectirtdenkende Ich, mein Alles, auch nur ein leeres Blendwerk von etwas an ſich wäre: daß mein endliches Alles ebenſo gut vor der Vernunft zu Grunde geht, als das Alles des objectiven Endlichen; — das iſt für Jacobi das Entſetzliche und Schauderhafte. Die Verabſcheuung der Vernichtung des Endlichen iſt eben ſo fixirt, als das Correſpondirende, die abſolute Gewißheit des Endlichen, und wird ſich als den Grundcharakter der Jacobi'ſchen Philoſophie durchaus erweiſen. Man könnte es zunächſt für eine Verbeſſerung der Kantiſchen Deduction halten, daß Jacobi Succeſſion und Cauſalzuſammenhang als Verhältniß überhaupt, nämlich als eine bloß relative auf endliche Dinge eingeſchränkte Beziehung begreift, und in der Deduction derſelben, wenn das Obenangeführte anders eine Deduction wäre, nicht bloß wie Kant von einem bewußten, ſondern von einem bewußtloſen Verſtande zugleich ausgeht. Allein nicht zu erwähnen, daß das Verhältniß ſubjectiv betrachtet, oder der bewußte Verſtand, und eben daſſelbe objectiv betrachtet, oder als Verſtand und Verhältniß der Dinge, völlig unabhängig und dualiſtiſch neben einander ſtehen: und Kant das Verhältniß wenigſtens ſchlechthin nur als Eines, ohne einen Unterſchied eines ſubjectiven Verſtandes und eines beſondern objectiven, und (wenn wir den Verſtand bei Kant auch als ein Subjectives begreifen müſſen) doch kein äußeres fremdes Verhältniß von Dingen, und alſo nur Einen Verſtand (worin doch wenigſtens das Formale der Philoſophie ausgedrückt iſt) hat; — ſo iſt das wichtigſte Reſultat Kant's immer dieß, daß

dieſe Verhältniſſe des Endlichen (es ſeyen nun Verhältniſſe des Subjectiven allein, oder Verhältniſſe zugleich der Dinge) nichts an ſich, das Erkennen nach ihnen nur ein Erkennen von Erſcheinungen iſt (obgleich über dieſes nicht hinausgegangen werden ſoll, und es daher abſolut wird). Das Aprioriſche der Jacobiſchen Verhältniſſe beſteht hingegen darin, daß ſie auch den Dingen an ſich zukommen, d. h. daß die endlichen Dinge, das empfindende Ding, und außer dieſem das wirkliche Ding, welches empfunden wird, Dinge an ſich, und die Verhältniſſe ſolcher Dinge, die Succeſſion, Cauſalzuſammenhang, Widerſtand u. ſ. w. wahrhafte Vernunftverhältniſſe oder Ideen ſind; ſo daß alſo die ſcheinbare Verbeſſerung, nach welcher die Verhältniſſe nicht ein bloß Subjectives des bewußten Verſtandes, ſondern auch ein Objectives, Bewußtloſes wären, in Wahrheit einen abſoluten Dogmatismus und Erhebung des Endlichen zu einem Anſich conſtituirt.

Die Anwendung nun, welche Jacobi von dem Begründen des Abſolutſeyns des Endlichen, welches durch die wichtige Unterſcheidung des Satzes des Grundes und der Cauſalität ſich ergab, auf das Syſtem Spinoza's macht, hat zweierlei Formen: einmal, daß der Begriff der Succeſſion in ihm fehle, das andere Mal, daß er im Grunde doch vorhanden ſey, aber in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit.

Was das Fehlen der Zeit betrifft, ſo faßt Jacobi die Philoſophie Spinoza's auf, „daß Spinoza eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen." Aber indem er „die Dinge dem Vernunftbegriffe nach als zugleich vorhanden, — denn im Vernunftbegriffe iſt kein Vorher und Nachher, ſondern Alles nothwendig und zugleich, — und das Univerſum auf ewige Weiſe" erkannte: ſo habe er den Fehler begangen, „den Satz des Grundes ganz allein logiſch zu nehmen, und dadurch keine objective und wirkliche, ſondern nur eine ſubjective, und idealiſche Succeſſion ſtatuirt; die auch nicht einmal idealiſch vorhanden ſeyn

könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succeſſion in dem Subject, welches ſie in dem Gedanken erzeugt, zum Grunde läge." In dem logiſchen Satze des Grundes „ſey die Succeſſion ſelbſt das Unbegreifliche."[1]

Es iſt nichts zu ſagen über eine ſolche pſychologiſche Erinnerung, daß eine ſubjective und idealiſche Succeſſion eine wirkliche Succeſſion in dem Subject vorausſetze. Es iſt damit theils gar nichts geſagt, theils etwas Falſches, da nämlich die idealiſche Succeſſion ſich auf die mathematiſchen Gleichniſſe des Spinoza bezieht, wovon nachher die Rede ſeyn wird, und ihrer Wahrheit nach nur darum etwas Reelles ſeyn kann, daß ſie das abſolute Zugleich der Totalität und gar keine Succeſſion iſt. Dieß abſolute Zugleich aber der Totalität, und die Erkenntniß der Dinge, wie ſie auf eine nicht zeitliche, ſondern ewige Weiſe ſind, ſchreibt Jacobi dem Satze des Grundes und der Vernachläſſigung des Cauſalitätsgeſetzes, und zwar daſſelbe ſo verſtanden, daß Zeit in ihm geſetzt iſt, zu. Und daß dieſe Cauſalität und die Zeit nicht vernachläſſigt werden dürfe, davon iſt der abſolute Grund darin, daß nach Jacobi die Zeit an ſich und abſolut iſt; und der Satz des Grundes, oder die Totalität heißt bei Jacobi darum logiſch, weil in ihm Urſache und Wirkung zugleich, und keine Zeit geſetzt iſt. „Vergißt man aber den Satz der Cauſalität und ſeine Verſchiedenheit vom Satze des Grundes nicht, ſo ſitzt man in der Zeit unbeweglich feſt;"[2] und dieß iſt bei Jacobi abſolute Forderung. Wenn Jacobi ſo angelegentlich ſeine Unterſchiede nicht zu vergeſſen ermahnt, weil durch den Vernunftbegriff, in dem kein Vorher und Nachher, ſondern Alles nothwendig und zugleich iſt, das Unglück entſtehe, daß in der höchſten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Zeit und Succeſſion verloren gehe: ſo gleicht wahrhaftig ein ſolches Abmahnen dem bekannten Winken der ehr-

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 135 — 145.; B. II., S. 199.
[2] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S 146 — 147.

lichen Reichsſtadtwache, die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu ſchießen, weil es Unglück geben könnte; — als ob ein ſolches Unglück es nicht gerade wäre, worauf man ausginge.

Jacobi hatte daraus, daß im Vernunftbegriff Alles zugleich iſt, den einfachen und richtigen Schluß gezogen, „daß wir hiernach anzunehmen gezwungen ſeyen, daß in der Natur Alles zugleich, und was wir Succeſſion nennen, eine bloße Erſcheinung iſt.“ Wie Jacobi ſich auf das Finden dieſes, wie er ihn nennt, „paradoxen Satzes,“ von dem er verwundert iſt, „daß Mendelsſohn der erſte geweſen ſey, der es unbedenklich gefunden habe, ihn zuzugeben,“ — (Folge und Dauer ſind,“ ſagt Mendelsſohn[1] ſehr gut, „*nothwendige Beſtimmungen des eingeſchränkten Denkens*“), — da Jacobi ihn hingegen „gegen die anderen Philoſophen“ (!), denen er ihn vorlegte, „zu vertheidigen gehabt,“ — und „den er nicht im Ernſte, ſondern nur als eine nothwendige Folge des Satzes des Grundes vorgetragen habe,“[2] — als auf ſeine Entdeckung etwas zu Gute thun konnte, als auf einen Satz, der nicht Spinoza angehöre, iſt eigentlich unbegreiflich. Konnte denn Jacobi, Spinoza's Commentator, etwa von Spinoza meinen, dieſer habe die Zeit in Gott geſetzt, und ſie gehöre nach ihm auch nur zu der natura naturata? Wir werden wirklich ſogleich ſehen, daß, nachdem Jacobi gefolgert hatte, Spinoza müſſe die Zeit eigentlich für bloße Erſcheinung erklären, er doch die Zeit, und zwar in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit in Spinoza findet. Wenn in den wenigen Stellen, wo er (z. B. im zweiten Buch der Ethik, und in den Briefen) auf dieſe untergeordnete Form der Succeſſion beiläufig zu ſprechen kommt, und die unendliche Reihe endlicher Dinge unter dieſer Form der Abſtraction abſondert, nicht denken, ſondern imaginari von ihr gebraucht, und ſie beſtimmt

[1] Ebendaſelbſt, B. IV., Abth. 1., S. 109.
[2] Ebendaſelbſt, B. II., S. 196 — 197.

genug ein auxilium imaginationis nennt: ſo kannte doch Jacobi wohl den Spinoziſchen Unterſchied von intellectus und imaginatio. Das abſolute Zugleich, und daß Gott nicht die vorübergehende, ſondern die ewige Urſache der Dinge iſt, und ſie außer Gott, alſo auch in der Zeit, und die Zeit ſelbſt nichts an ſich ſind, — jede Zeile in Spinoza's Syſtem macht den Satz, daß Zeit und Succeſſion bloße Erſcheinung iſt, zu einer ſolchen Trivialität, daß nicht die mindeſte Spur von Neuheit und Paradoxie darin zu ſehen iſt. Jacobi führt (Briefe über Spinoza, S. 409[1]) an, „daß es Spinoza's Ueberzeugung war, es müſſe Alles nur secundum modum, quo a rebus aeternis fluit, betrachtet werden: und Zeit, Maaß und Zahl als von dieſem modo abgeſonderte Vorſtellungsarten, folglich als Weſen der Einbildung.“ Wie ſoll denn doch dem Spinoza jener Satz nicht angehören? Für Jacobi iſt jener Satz ſo paradox, daß er ihn nicht nur nicht im Ernſte behauptete, ſondern aus dieſer endlichſten Form der Endlichkeit ſchlechterdings etwas Abſolutes macht: und die ganze Widerlegung Spinoza's darauf gründet, daß dieſer den Satz des Grundes nicht ſo gefaßt habe, daß die Zeit darin ſey: und die Täuſchung Spinoza's über die Philoſophie — daraus erklärt; ſo wie er ſelbſt um dieſer Endlichkeit willen das Unternehmen der Vernunft als unmöglich und zufällig erkennt.

Jacobi findet aber wirklich die Inconſequenz bei Spinoza, daß er die Zeit als Etwas an ſich geſetzt habe. Er findet „in der unendlichen Reihe von einzelnen Dingen, deren Eins nach (!) dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, im Grunde“ (wo iſt dieſer Grund?) „eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit; und dieſe ungereimte Behauptung läßt ſich durch keine mathematiſche Figur auf die Seite räumen, ſondern hier hat ſich Spinoza durch ſeine Imagination betrügen laſſen.“[2]

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 141.
[2] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

Wir wollen zuerſt Spinoza's unendliche Reihe endlicher Dinge dann die ewige Zeit, welche Jacobi daraus macht, und die Unſtatthaftigkeit der mathematiſchen Gleichniſſe beleuchten.

Eben das infinitum actu, welches Spinoza im 29ſten Brief, auf den Jacobi auch Rückſicht nimmt, erläutert, und von welchem Spinoza ſagt, „daß diejenigen, welche die Dinge der Einbildungskraft, Zahl, Maaß und Zeit mit den Dingen ſelbſt vermiſchen, weil ſie die wahre Natur der Dinge nicht kennen, es läugnen:“ [1] iſt es, was Jacobi mit dem Unendlichen der Imagination vermiſcht. „Das Unendliche“ definirt Spinoza (Eth. P. I. Pr. VIII. Sch. I.) „als die abſolute Affirmation der Exiſtenz irgend einer Natur: das Endliche im Gegentheil als eine theilweiſe Verneinung.“ [2] Dieſe einfache Beſtimmung macht alſo das Unendliche zum abſoluten ſich ſelbſt gleichen untheilbaren wahrhaften Begriff, welcher das Beſondere oder Endliche ſeinem Weſen nach zugleich in ſich ſchließt, und einzig und untheilbar iſt; und dieſe Unendlichkeit, in welcher nichts verneint und beſtimmt iſt, nennt Spinoza die Unendlichkeit des Verſtandes. Es iſt die Unendlichkeit der Subſtanz, und ihr Erkennen die intellectuelle Anſchauung, in welcher, als der intuitiven Erkenntniß, nicht, wie im leeren Begriff, und der Unendlichkeit der Abſtraction, das Beſondere und Endliche ausgeſchloſſen und entgegengeſetzt iſt; und dieſes Unendliche iſt die Idee ſelbſt. Dagegen entſteht das Unendliche der Einbildungskraft auf eine ganz andere Weiſe; nämlich, wie Spinoza ſich ausdrückt, „die Exiſtenz und Dauer der modorum können wir, wenn wir nicht auf die Ordnung der Natur ſelbſt, ſondern auf ihr beſonderes Weſen, inſofern ihr Begriff nicht der Begriff der Subſtanz ſelbſt iſt, ſehen, nach Belieben beſtimmen und theilen.“ [3] . . . „Und wenn wir die Quantität von der Subſtanz, die Dauer aber von der Weiſe, nach welcher ſie aus den ewigen Dingen fließt, ab-

[1] Ben. de Spinoza Opera ed. Paul. T. I. p. 530.
[2] Ibid. T. II., p. 39.
[3] Ibid. T. I., p. 528.

ſtrahirt, begreifen, ſo entſteht uns Zeit und Maaß."[1] Oder durch das, was Spinoza Einbildungskraft nennt, oder überhaupt durch Reflexion iſt erſt Endliches geſetzt, wird zum Theil negirt. Und dieß zum Theil Negirte, für ſich geſetzt und entgegengeſetzt dem an ſich nicht Negirten, ſchlechthin Affirmativen, macht dieß Unendliche ſelbſt zu einem zum Theil Negirten, oder zu einer Abſtraction, zur Kantiſchen reinen Vernunft und Unendlichkeit, indem daſſelbe in den Gegenſatz gebracht wird. Und als die abſolute Identität Beider iſt das Ewige zu ſetzen, in welchem dieſes Unendliche und jenes Endliche nach ihrem Gegenſatze wieder vernichtet ſind. Ein Anderes aber iſt es, wenn das Abſtrahirte, Endliche oder Unendliche, bleibt, was es iſt, und jedes in die Form des Entgegengeſetzten aufgenommen werden ſoll. Hier iſt eins beſtimmt als nicht ſeyend, was das andere iſt, und jedes als geſetzt und nicht geſetzt, als dieß Beſtimmte ſeyend, und als ſeyend ein Anderes; und ein ſo Geſetztes läuft in die empiriſche Unendlichkeit hinaus. Die Dauer, als allein durch Einbildung geſetzt, iſt ein Zeitmoment, ein Endliches, und als ſolcher fixirt, ein zum Theil Negirtes, an und für ſich zugleich beſtimmt als ſeyend ein anderer; dieſer andere, der ebenſo durch die Einbildung ſeine Wirklichkeit erhält, iſt ebenſo ein anderer. Dieſe Negation, die bleibt, was ſie iſt, durch die Einbildung poſitiv gemacht, giebt das empiriſch Unendliche, — d. h. einen abſoluten, unaufgelöſten Widerſpruch.

Dieſe empiriſche Unendlichkeit, die nur geſetzt iſt, inſofern einzelne Dinge geſetzt werden (Eth. P. I. Pr. XXVIII.) — einzelne Dinge, welche hingegen Jacobi als ein empfindendes Ding, und als ein Ding, das empfunden wird, oben in ſeiner Deduction abſolut ſetzte, aber ſind an ſich ſchlechthin nichts —, giebt Jacobi dem Spinoza ohne weiteres Schuld, da kein Philoſoph entfernter war, als er, ſo etwas anzunehmen; denn mit dem nicht Anſichſeyn der endlichen Dinge fällt unmittelbar ſolche empiriſche Un-

[1] Spinoz. Oper. T. I., p. 529.

endlichkeit und die Zeit hinweg. Jacobi sagt: „Spinoza versichert, es läge bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen.“[1] Aber wie sollte denn Spinoza eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als etwas Ansichseyendes, und nach der Wahrheit betrachtet, haben gelten lassen? Der Fehler liegt schon an dieser Reihe einzelner und aufeinander folgender Dinge, welche Jacobi als ein Absolutes ansieht; und es ist Jacobi, der das Einzelne und die Zeit in die Unendlichkeit des Spinoza hineinträgt. Eine Idee ist, insofern sie von ihrer negativen Seite gegen die Einbildung oder die Reflexion betrachtet wird, darum Idee, weil sie von der Einbildung oder der Reflexion in eine Ungereimtheit verwandelt werden kann. Dieser Verwandlungs-Proceß ist der einfachste. Die Einbildung oder Reflexion geht allein auf einzelne Dinge, oder auf Abstractionen und Endliches, und diese gelten ihr als absolut. In der Idee aber wird diese Einzelnheit und Endlichkeit dadurch vernichtet, daß das Entgegengesetzte der Reflexion oder der Einbildung, das ideell oder empirisch Entgegengesetzte, als Eins gedacht wird. So viel kann die Reflexion begreifen, daß hier Dinge, die sie als besondere setzt, als identisch gesetzt werden, aber nicht, daß sie damit zugleich vernichtet sind; denn eben indem sie nur thätig ist, sind ihre Producte absolut. Indem sie also Beides, die Identität dessen, was für sie nur ist, indem es getrennt ist, und das absolute Bestehen desselben in dieser Identität setzt: so hat sie glücklich eine Ungereimtheit gefunden. So setzt Jacobi das Abstractum der Zeit, und das Abstractum eines einzelnen Dinges, Product, der Einbildung und der Reflexion, als an sich seyend, und findet, daß, wenn das absolute Zugleich der ewigen Substanz gesetzt

[1] Jacobi's Werke: B. IV., Abth. 2., S. 135 — 136.

wird, das einzelne Ding und die Zeit (die nur ſind, inſofern ſie von ihr weggenommen waren) ebenfalls mitgeſetzt werden: — aber reflectirt nicht darauf, daß, indem ſie der ewigen Subſtanz, von der ſie genommen ſind, wieder gegeben werden, ſie aufhören, das zu ſeyn, was ſie nur, von ihr abgeriſſen, ſind. Er behält alſo, in der Unendlichkeit und Ewigkeit ſelbſt, Zeit und Einzelnheit und Wirklichkeit.

Wenn damit, daß die Zeit nichts an ſich iſt, und daß ſie in der Ewigkeit verloren geht, die beliebte Tendenz des Erklärens nicht zufrieden iſt, und Jacobi dem Spinoza zumuthet, daß er mit ſeiner Philoſophie eine natürliche Erklärung des Daſeyns endlicher und ſucceſſiver Dinge habe zu Stande bringen wollen: ſo ergiebt ſich aus dem Obigen, was eigentlich eine Erklärung der Zeit iſt, nämlich eine Abſtraction, die in einer ewigen Idee gemacht wird. Die Abſtraction der Zeit konnte alſo Jacobi unmittelbar an der Totalität oder dem Satze des Grundes machen, und ſie auf dieſe Weiſe aus ihm begreifen; aber die Abſtraction als ſolche und in dieſer Form in der Totalität zu finden, — dieß hebt ſich unmittelbar auf. Wir erhalten die Abſtraction der Zeit, wenn wir von den Attributen das Denken iſoliren, und es nicht als Attribut der abſoluten Subſtanz, als welches es dieſe ſelbſt ausdrückt, begreifen: ſondern es, abſtrahirt von ihr, als leeres Denken, ſubjective Unendlichkeit fixiren, und dieſe Abſtraction in relative Beziehung auf die Einzelnheit des Seyns ſetzen. Durch dieſe Abſtraction wird dann die Zeit wahrhaft aus der Ewigkeit erkannt, und wenn man will, erklärt; ihre Deduction aber aus einer Gemeinſchaft einzelner Dinge wird eine natürlichere Erklärung geben, indem das Vorausgeſetzte, die einzelnen Dinge, ja ſchon etwas Natürliches ſind. Unter der Natürlichkeit, durch welche die Philoſophie ihre Erklärungsweiſe zu Stande bringen wollte, iſt durchgehends erſichtlich, daß Jacobi nichts Anderes verſteht, als das formale Wiſſen, und reflectirte Denken, und Erkennen nach der Einbildung. Es gehören hierher

die oben angeführten Stellen über Jacobi's Begriff vom Wiſſen. Auf eine ſolche natürliche Weiſe iſt freilich kein philoſophiſches Begreifen möglich. Und in Spinoza möchten wohl wenige Zeilen von dieſer Natürlichkeit zu finden ſeyn; ſondern da Jacobi unter natürlichem Erklären das Erkennen nach der Einbildung verſteht, ſo iſt wohl Alles übernatürlich in Spinoza. Und ſo konnte die Behauptung Jacobi's, „daß die Welt ſich nicht natürlich erklären laſſe,“[1] am allermeiſten ihre Beſtätigung in Spinoza, welcher ſie nicht nur aufgeſtellt, ſondern ausgeführt hat, finden. Aber dadurch fällt alle ſogenannte Natürlichkeit überhaupt weg, und damit ſelbſt auch jene Uebernatürlichkeit, weil ſie nur iſt, inſofern ein Natürliches ihr gegenüber iſt. Und es iſt weder darum zu thun, daß „die Vernunft,“ wie Jacobi (Br. über Spin. S. 419.) ſagt, „das Außernatürliche oder Uebernatürliche in ein Natürliches,“ noch auch, daß ſie „das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln ſucht;“[2] ſondern jene Natürlichkeit, d. h. der Mechanismus, und Cauſalzuſammenhang, und die Zeit, ſo wie das Wiſſen, das an der reinen Identität fortgeht, und Thatſachen analyſirt, iſt für ſie gar nicht vorhanden.

Was endlich die mathematiſchen Gleichniſſe eines actu Unendlichen betrifft, welche Spinoza dem Betrug der Imagination entgegenſetzte, und mit welchen „er durch ſeine Imagination ſich,“ nach Jacobi, „habe ſollen täuſchen laſſen,“ ſo iſt Spinoza ſeiner Sache ſo gewiß, daß er ſagt: „Wie erbärmlich diejenigen, welche das actu Unendliche für eine Ungereimtheit halten, raiſonnirt haben, darüber mögen die Mathematiker urtheilen, die durch Argumente von ſolchem Schrot ſich nicht aufhalten ließen in klar und deutlich erkannten Dingen.“[3] Das Beiſpiel Spinoza's iſt der Raum, der zwiſchen zwei Kreiſen eingeſchloſſen iſt, welche nicht einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt haben, nach der Figur, die

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 147.
[2] Ebendaſelbſt, S. 148 — 149.
[3] Spinoz. Op. T. I., p. 530.

er auch als ſein ächtes Symbol vor ſeine Principien der Carteſianiſchen Philoſophie ſetzen ließ, indem er durch dieſes Beiſpiel die empiriſche Unendlichkeit aus dem endloſen Hinaustreiben des Einbildens zurückgeholt und ſie vor ſich hingebannt hat. „Die Mathematiker ſchließen, daß die Ungleichheiten, welche in dieſem Raume möglich, unendlich ſind, nicht aus der unendlichen Menge der Theile" (denn ſeine Größe iſt beſtimmt und begrenzt: und ich kann größere und kleinere Räume — alſo größere und kleinere Unendlichkeiten — ſetzen), „ſondern weil die Natur der Sache jede Beſtimmtheit der Zahl übertrifft;" [1] es iſt in dieſem begrenzten Raume ein wirkliches Unendliches, ein actu Unendliches. Wir ſehen in dieſem Beiſpiel nämlich das Unendliche, das oben als die abſolute Affirmation, oder der abſolute Begriff beſtimmt worden iſt, zugleich für die Anſchauung, alſo im Beſondern dargeſtellt; und der abſolute Begriff iſt actu die Identität Entgegengeſetzter. Werden dieſe Theile auseinander gehalten, und als ſolche identiſch geſetzt, iſt dieß Beſondere, als ſolches wirklich geſetzt, in Zahlen ausgedrückt, und ſoll es in ſeiner Incommenſurabilität nach dem Begriff identiſch geſetzt werden: ſo entſpringt die empiriſche Unendlichkeit in den unendlichen Reihen der Mathematiker. Die Incommenſurabilität aber beſteht darin, daß das Beſondere von der Subſumtion unter den Begriff entbunden, in Theile zerlegt wird, und dieſe abſolut beſtimmte und abſolut gegen einander ungleiche ſind: und (wenn ſie, vorhin im intuitiven Begriff gleichgeſetzt, jetzt einander verglichen werden) nicht mehr in der Identität, ſondern nur im Verhältniſſe ſind. Mit einem Worte, es iſt dieß nichts als die Umwandlung der Geometrie in Analyſis, oder beſtimmter — des Pythagoreiſchen Lehrſatzes, welcher allein alle wahrhafte Geometrie iſt, in die Reihen der Functionen krummer Linien.

Es ergiebt ſich hieraus der wahre Charakter des Denkens,

[1] Spin. Op. T. I. p. 531.

der Unendlichkeit iſt. Indem nämlich der abſolute Begriff Unendlichkeit, — an ſich abſolute Affirmation, aber gegen das Entgegengeſetzte und Endliche gekehrt iſt, als ihre Identität: ſo iſt er abſolute Negation. Und dieſe Negation als ſeyend, reell geſetzt, iſt das Setzen Entgegengeſetzter: $+A - A = 0$. Das Nichts exiſtirt als $+A - A$, und iſt ſeinem Weſen nach Unendlichkeit, Denken, abſoluter Begriff, abſolute reine Affirmation. Dieſe abſtrahirte Unendlichkeit der abſoluten Subſtanz iſt dasjenige, was Fichte als Ich, oder reines Selbſtbewußtſeyn, reines Denken, nämlich als das ewige Thun, oder Produciren der Differenz, welche das reflectirte Denken immer nur als Product kennt, unſerer neuen ſubjectivern Cultur näher gebracht hat. Das in der Erſcheinung Außereinandergehaltene, Incommenſurable, die Differenz als Product iſt ſich in dem letzten Verhältniſſe, in der Unendlichkeit, d. h. worin die Entgegengeſetzten zugleich wegfallen, gleich; und die Identität in Beziehung auf die als für ſich ſeyend (in Zahlen) geſetzten Incommenſurablen iſt eine unendliche, ein Nichts. Aber ſind die Incommenſurabeln nicht als dieſe Abſtractionen, für ſich ſeyend (in Zahlen), noch als ohne das Ganze beſtehende Theile, ſondern nach dem, was ſie an ſich ſind, nämlich nur im Ganzen geſetzt: ſo iſt der wahrhafte Begriff, die wahrhafte Gleichheit des Ganzen und der Theile, und die affirmative Unendlichkeit, das actu Unendliche, für intuitive oder geometriſche Erkenntniß vorhanden. Dieſe Idee des Unendlichen iſt eine der allerwichtigſten im Spinoziſtiſchen Syſtem, und in einer Darſtellung deſſelben müßte ſie eine größere Figur ſpielen, als, wie in den Jacobi'ſchen Sätzen, nur immer ein müßiges Prädicat zu Denken, Ausdehnung u. ſ. w. abgeben. Es liegt in ihr gerade das Wichtigſte, nämlich die Erkenntniß des Vereinigungspunktes der Attribute; aber ohne dieſe Idee ſind die höchſten Ideen Spinoza's auf eine formelle, hiſtoriſche Weiſe dargeſtellt, wie in der 14ten Theſe die Attribute und Mode zu der abſoluten

Subſtanz in der gemeinen Reflexionsform von Eigenſchaften hinzukommen.[1]

Wir ſtellen die Formen der Unendlichkeit kurz zuſammen. Das wahrhafte Unendliche iſt die abſolute Idee, Identität des Allgemeinen und Beſondern, oder Identität des Unendlichen und Endlichen ſelbſt: nämlich des Unendlichen, inſofern es einem Endlichen entgegengeſetzt iſt. Und dieſes Unendliche iſt reines Denken; geſetzt als dieſe Abſtraction, iſt es reine abſolut-formale Identität, reiner Begriff, Kantiſche Vernunft, Fichte'ſches Ich. Aber gegen dieſes Endliche geſtellt, iſt es ebendeswegen abſolutes Nichts deſſelben: $+A-A=0$; es iſt die negative Seite der abſoluten Idee. Dieſes Nichts als Realität geſetzt, die Unendlichkeit ſelbſt nicht als Subject oder Produciren, als welches ſie reine Identität ſowohl als Nichts iſt, ſondern als Object oder Product, iſt ſo das $+A-A$, das Setzen Entgegengeſetzter. Aber keine von dieſen Formen der Unendlichkeit iſt noch die Unendlichkeit der Einbildung, oder die empiriſche. Die erſte Unendlichkeit iſt die der abſoluten Vernunft; die Unendlichkeit der reinen Identität oder Negativität iſt die der formalen oder negativen Vernunft. Das Unendliche aber, in ſeiner Realität, als $+A-A$, wovon das Eine ſelbſt als Unendliches, das Andere als Endliches beſtimmt wird, oder die Endlichkeit überhaupt, iſt das der Reflexion und der Einbildung; wozu das oben Angezeigte gehört, wenn ein Endliches als abſolut, d. h. zugleich als ein Anderes geſetzt werden ſoll. Bei Jacobi findet ſich Unendlichkeit entweder als etwas Müßiges, oder als die empiriſche der Einbildung; und dieß verleitet ihn zu meinen, Spinoza habe in ſeinem mathematiſchen Beiſpiel (Jacobi ſpricht von mehrern, aber im 29ſten Br. iſt nur eins, und Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. iſt es nicht Spinoza, der das dortige Beiſpiel gebraucht, ſondern er führt es von den Gegnern an) eine empiriſche Unendlichkeit als actu

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 183.

exiſtirend darſtellen wollen; und Jacobi iſt durch das mathematiſche Beiſpiel inſofern befriedigt, daß er zwar „keine objective und wirkliche, aber doch eine ſubjective und idealiſche" darin findet.

„Wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge" (D. Hume, S. 94.) „wahrnehmen, werden wir uns des Mannigfaltigen in einer Vorſtellung bewußt; und dieß geſchieht in der Zeit;" . . . „und dieſe idealiſche Succeſſion iſt ſelbſt eine wirkliche in dem Subject, das ſie erzeugt."[1] Spinoza hat auf dieſe Weiſe mehr geleiſtet, als er im Sinne hatte; denn er dachte bei ſeinem Beiſpiele gar nicht an Succeſſion, und ſie iſt auch nicht darin zu ſehen. Jacobi findet aber doch wenigſtens eine ſubjective darin; das Beiſpiel hat bei ihm alſo ſtatt der philoſophiſchen eine pſychologiſche und empiriſche Bedeutung, nur findet er noch nicht genug Empiriſches, nämlich, außer der pſychologiſchen, nicht auch noch eine objective wirkliche Succeſſion darin, obſchon auch die idealiſche ſelbſt eine wirkliche Succeſſion im Subject iſt.

Die Natur dieſes polemiſchen Verfahrens beſteht alſo darin, daß Jacobi die Succeſſion und Endlichkeit entweder vermißt, und ſie in der Speculation ſchlechthin fordert, oder ſie hineinerklärt, und dann Ungereimtheiten findet. Die poſitive Seite dieſes Fixirtſeyns im Endlichen nach der ideellen Form, nämlich in Bezug aufs Wiſſen, haben wir oben geſehen; welches als am Faden der Aehnlichkeit und Identität fortgehend und eines Factums bedürftig begriffen wird, das ihm gegeben ſeyn muß als ein Fremdes, das + B, zu welchem die Identität des Begriffes hinzutretend vorgeſtellt wird. Von dieſer Empirie nun überhaupt und von der Individualität des Sinnes, welche den Umfang und die Schönheit dieſer Empirie beſtimmt, und daß durch die Vernunft die Empirie des Menſchen einen anderen Charakter hat, als die Empirie des Thieres, wie auch von der empiriſchen Darſtellung

[1] Jacobi's Werke, B. II., S. 193—195.

ſubjectiver Individualität oder des Sinnes, — hat Jacobi zuweilen geiſt- und ſinnreiche Ausdrücke. Solche Sachen, von der Beziehung der Empirie auf das Wiſſen, wie (Reinholds Beitr. 3tes Heft, S. 92.): Daß „Raum und Zeit Thatſachen ſind, weil Bewegung eine Thatſache iſt. *Ein Menſch, der ſich nie bewegt hätte, könnte ſich keinen Raum vorſtellen; wer ſich nie verändert hätte, kennte keinen Begriff der Zeit.* A priori *möchten* wir ſo wenig zu derſelben gelangen, wie wir zur reinen Mannigfaltigkeit, zur verbindenden Verbindung, zur producirenden Spontaneität des Verſtandes gelangen,"[1] — können vielleicht dem Verarbeiter Köppen, und nicht Jacobi zugehören.

Geiſtreich ſind die Ausdrücke der Empirie und über die Empirie, weil ſie auf ſpeculative Ideen anſpielen. Und das Intereſſe der Jacobi'ſchen Schriften beruht auf dieſer Muſik des Anklingens und Widerklingens ſpeculativer Ideen, die aber (indem die Ideen ſich in dem Medium des Abſolutſeyns der Reflexion brechen) nur ein Klingen bleibt, und nicht zu dem, was, wo die Sache Wiſſenſchaft betrifft, erwartet wird, — zu dem articulirten wiſſenſchaftlichen Worte (Logos) gedeihen ſoll. Wenn dieſes Klingen von Ideen als etwas Objectives, was es nicht ſeyn ſoll, in den Begriff aufgenommen, als Gemeingut des Denkens ergriffen und feſtgehalten werden dürfte: ſo würde man, wenn man den Sinn ſolcher Ausdrücke allein betrachtet, eine Darſtellung der Vernunft in ihnen nicht verkennen können. Z. B. Unmittelbar nachdem Jacobi (Briefe über Spin. in dem oben Angef.) der Vernunft nur das Vermögen, ein Factum zu analyſiren, und nach der reinen Identität zu verknüpfen, zuerkannt hatte, erzählt er S. 423. ſeinen Grundgedanken: daß *Er* „finde, daß ſein Bewußtſeyn aus zwei urſprünglichen Vorſtellungen, der Vorſtellung des Bedingten und des Unbedingten *zuſammengeſetzt* ſey, welche unzertrenn-

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 172.

lich verknüpft sind."[1] Ist denn aber dieß keine Theilung, welche das Bewußtseyn aus zwei nach Jacobi absolut entgegengesetzten Vorstellungen zusammengesetzt seyn läßt? Nach einer folg. Seite (425.) „bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen, und in der begreiflichen Natur; aber dieser Zusammenhang des Begreifens und der Natur hört auf," und absolut jenseits, also ohne Zusammenhang, steht „ein Uebernatürliches, Unbegreifliches und Unbedingtes."[2] Wie kann also Jacobi sagen, daß er den Menschen nicht theile, da er sein Bewußtseyn aus absolut Entgegengesetzten bestehen läßt? Oder vielmehr er nimmt ihn schon getheilt, indem er ihn nach der Erscheinung des Bewußtseyns betrachtet. Sollen wir aber wirklich den Menschen und sein Bewußtseyn und dessen Zusammensetzung als etwas Ungetheiltes, wie Jacobi es geben will, nehmen: so müssen wir dasjenige, was Jacobi Princip der Erkenntniß und Vernunft nennt, begreifen als die ungetheilte Identität des Bedingten und Unbedingten, und da nach Jacobi das Natürliche jenes, das Uebernatürliche dieses ist, als Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen. Und in dieser bedingten Unbedingtheit, oder unbedingten Bedingtheit, hätten wir dieselbe Ungereimtheit der endlichen Unendlichkeit, die Jacobi in Spinoza findet; und wenigstens die Vernichtung der Gegensätze des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Endlichen und Unendlichen: also wenigstens die Befreiung von der Reflexion, welche die Entgegensetzung absolut und die Entgegengesetzten zu etwas an sich macht.

So könnte man (überfl. Taschenb. 1802, S. 30.) die Anmerkung: „Wo Sinn ist, da ist Anfang und Ende, da ist Trennung und Verbindung, da ist Eines und ein Anderes, und der Sinn ist das Dritte,"[3] — sehr wohl als eine speculative Idee auffassen; und (Reinh. Beitr. 3tes Heft, S. 70.): „Das Merk-

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 152.
[2] Ebendaselbst, S. 154.
[3] Ebendaselbst, B. III. S. 225.

mal eines Sinnes überhaupt iſt das Zweiendige, und das In-der-Mitte-Stehen zwiſchen Subject und Object;“[1] noch mehr ebend. S. 95.: „Die Sinnlichkeit beſtimmt nicht, auch nicht der Verſtand, das Princip des Individuirens liegt außer ihnen. In dieſem Princip iſt gegeben das Geheimniß des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Seyn, die Realität, die Subſtanz. Unſere Begriffe darüber ſind lauter Wechſelbegriffe: Einheit ſetzt Allheit, Allheit Vielheit, Vielheit Einheit zum Voraus; Einheit iſt daher Anfang und Ende dieſes ewigen Cirkels, und heißt — Individualität, Organismus, Object- Subjectivität.“[2] Die Mitte aber dieſes Cirkels, welche Mittelpunkt und Peripherie zugleich iſt und den Wechſel feſthält, nicht Eins verſchwinden läßt, ſo wie das Andere auftritt, würde die Idee der Vernunft, der abſoluten und doch zweiendigen Identität des Einen und Vielen ſeyn; eine ſolche Idee iſt aber ein ganz anderes Wiſſen und Erkennen, als das nur gegebene Thatſachen analyſirt und an der Aehnlichkeit fortgeht.

Dieſe Geſtalt, in welcher Jacobi die Reflexion nur auf eine geiſtreiche Weiſe über ſich erhebt, iſt der nothwendige Ausweg, welcher ſich für das Ausſprechen der Vernunft ergiebt, wenn die Endlichkeit und Subjectivität zu etwas Abſolutem gemacht iſt. Als geiſtreiche Darſtellung hütet die Vernunft ſich, in ſich das Unendliche des Begriffs aufzunehmen, und Gemeingut und Wiſſenſchaftlichkeit zu werden, ſondern bleibt, von der Subjectivität afficirt, ein Eigenthümliches und Beſonderes. An dem Ring, dem Symbol der Vernunft, den ſie darbietet, hängt ein Stück Haut von der Hand, die ihn reicht, das man entbehren will, wenn die Vernunft wiſſenſchaftliche Beziehung und mit Begriffen zu thun hat; — eine Geiſtreichigkeit, welche nach der Weiſe der Ungereimtheit einer endlichen Unendlichkeit, eines Etwas, das Anfang und Ende zugleich iſt, einer Zuſammenſetzung des Be-

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 143—144.
[2] Ebendaſelbſt, S. 176.

dingten und Unbedingten u. ſ. w., mehr einem Formalismus der Vernunft wieder ſich nähert, der ſehr wohlfeil zu haben iſt. So ſubjectiv die Form dieſes Philoſophirens iſt, ebenſo ſubjectiv und endlich muß auch der Gegenſtand dieſes Philoſophirens ſeyn; denn die Endlichkeit iſt etwas an ſich. Das Darſtellen und Philoſophiren geht zunächſt an und über den Menſchen: daß wir uns auf die Erde geſetzt finden, und wie da unſere Handlungen werden, ſo wird auch unſer Erkenntniß; wie unſere moraliſche Beſchaffenheit geräth, ſo geräth auch unſere Einſicht in alle Dinge, welche ſich darauf beziehen, u. ſ. w. Dieſem perennirenden Angedenken an den Menſchen, und dem Loben und Erzählen von ſeinem vernünftigen Inſtinct, und ſeinem Sinne — entgegen ſpricht Epiktet, den Menſchen vergeſſend, in der Stelle, die Jacobi (überſl. Taſch. S. 22.) anführt: „Da ich aber ein vernünftiges Weſen bin, ſo iſt mein Geſchäft," (nicht den Menſchen) „Gott zu loben; es iſt mein Beruf, ich will ihn erfüllen."

Von der Eigenheit, das Abſolute nicht in der Form für vernünftige Erkenntniß, — ſondern nur im Spiel mit Reflexions-Begriffen, oder in einzelnen Aufrufungen, welche (wie Kant mit der Idee im praktiſchen Glauben endigt) das Philoſophiren, indem ſie es anzufangen ſcheinen, unmittelbar auch ſchließen, — oder das Vernünftige nur als ſchöne Empfindung, Inſtinct, Individualität ertragen zu können, iſt das Herderſche Philoſophiren nur eine geringe Modification; nur daß die Herderſche Form ſogar den Vorzug hat, noch etwas Objectiveres zu ſeyn. Der „Schaum von Spinozismus" und das „Vernunft- und Sprachverwirrende Predigen," wie Jacobi[1] das Herderſche Philoſophiren nennt, entſpringt gerade daher, daß, wie Jacobi an die Stelle des vernünftigen Denkens den Ausdruck des Empfindens, der Subjectivität des Inſtincts u. ſ. w. ſetzt: ſo Herder an die Stelle des vernünftig Gedachten Etwas, worin das Vernünftige

[1] Werke: B. IV., Abth. 2., S. 79.

gleichfalls verhüllt wird, nämlich einen Reflexions-Begriff. „Der Begriff von Macht, wie der Begriff der Materie und des Denkens," ſagt Herder (Gott; zweite Ausg. S. 126.), „entwickelt" (d. h. eingewickelt) „fallen alle drei, dem Spinoziſtiſchen Syſtem ſelbſt zufolge, in einander, d. i. in den Begriff einer Urkraft; — die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte iſt nur Eine"[1] u. ſ. w. S. 169.: „Der reelle Begriff, in welchem alle Kräfte nicht nur gegründet ſind, ſondern den ſie auch alleſammt nicht erſchöpfen, dieſes unendlich Vortreffliche iſt: Wirklichkeit, Realität, thätiges Daſeyn; es iſt der Hauptbegriff bei Spinoza;"[2] — und „die Natur (S. 245. ff.) iſt ein Reich lebendiger Kräfte und unzähliger Organiſationen, deren jede in ihrer Art nicht nur weiſe, gut und ſchön, ſondern ein Vollkommenes, das iſt, ein Abdruck der Weisheit, Güte und Schönheit ſelbſt iſt" u. ſ. w. „Das verwelkte Haar, der verworfene Nagel tritt wieder in eine andere Region des Zuſammenhangs der Welt, in welchem er abermals nicht anders als ſeiner jetzigen Naturſtellung nach wirkt oder leidet"[3] u. ſ. w.

Heißt das nicht, wie Jacobi[4] ſagt, „das größeſte Verdienſt des Forſchers erwerben, Daſeyn enthüllen und offenbaren?" Nur nicht, ſo wenig als Jacobi, für philoſophiſche Erkenntniß, ſondern im Gegentheil mit dem Beiden gleichen Bemühen, da wo für vernünftiges Erkennen wiſſenſchaftliche Form vorhanden iſt, ſie wegzuſchaffen. Herder hat ein vollkommenes Bewußtſeyn über die Weiſe, wie er den Mittelpunkt des Spinoziſtiſchen Syſtems darſtellt: „Ich wüßte nicht" (Gott; zweite Ausg. S. 77.) „unter welches Hauptwort die wirklichen und wirkſamen Thätigkeiten, der Gedanke der Geiſterwelt und die Bewegung der Körper-

[1] Herder's Werke: Zur Phil. und Geſch. Th. IX., S. 175. (Stuttgart und Tübingen, 1828.).

[2] Ebendaſelbſt, S. 200.

[3] Ebendaſelbſt, S. 244—245.

[4] Werke: Bd. IV., Abth. 1., S. 72.

welt, beide sich so ungezwungen fassen ließen, als unter den Begriff von Kraft, Macht, Organ. Mit dem Wort: organische Kräfte bezeichnet man das Innen und Außen, das Geistige und Körperhafte zugleich. Es ist indessen auch nur Ausdruck; denn wir verstehen nicht, was Kraft ist, wollen auch das Wort Körper damit nicht erklärt haben.[1] Gerade dieß ist das Geschäft Jacobi's, an die Stelle philosophischer Ideen, Ausdrücke und Wörter zu setzen, die nicht gewußt noch verstanden werden sollen. Sie könnten wohl auch einen philosophischen Sinn haben, aber die Jacobi'sche Polemik geht gerade gegen die Philosophien, worin Ernst damit gemacht und ihre philosophische Bedeutung ausgesprochen ist. Am Besten sagt Köppen in der Schluß-Declamation zu Jacobi über den Kriticismus (Reinh. Beitr. 3. H.) um was es zu thun ist: „Freies, unsterbliches Wesen, Mensch, Bruder, voll hoher Andacht, Hingebung, Liebe; wie kann der Buchstabe deiner philosophirenden Vernunft dich stärker lehren, was du im Allerheiligsten deiner Seele lebendiger glaubst, hoffest und weißt: Walten des Unendlichen über dir, Tugend aus Freiheit, und ewiges Leben!"[2] u. s. w. Solch frostiges und schales Herzergießen, das aus der Vernunft als Instinct kommt, woran Jacobi immer verweist, meint wohl mehr zu seyn als ein Satz der philosophirenden Vernunft, die es entbehren will.

Ein auf gleichem Grund, wie das gegen Spinoza, beruhendes Stück Polemik: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben" (Reinh. Beiträge 3tes Heft) gegen die Kantische Philosophie haben wir hier kurz zu berühren. Jacobi's Instinct gegen das vernünftige Erkennen hat sich gerade an den Punkt der Kantischen Philosophie geheftet, wo sie speculativ ist, und die an sich

[1] Herder's Werke: Zur Phil. und Gesch. Th. IX. S. 146.
[2] Jacobi's Werke, B. III., S. 194—195.

nicht klare, ſondern durch die (vom reflectirenden Denken ſich angeeignete, dadurch für die philoſophiſche Vernunft unbrauchbar gewordene) Terminologie einer vergangenen Bildung gehinderte und ſich von der ſpeculativen Seite ins Product verlierende Darſtellung Kant's benutzt, um mit deſto leichterer Mühe ſie zu galimathiſiren, und durch und für die unſpeculative Reflexion zum Unſinn zu machen. Der Charakter der Reflexionsphiloſophie ſpricht in dieſer Polemik ſeine Principien in ſehr beſtimmten Zügen aus.

Eine eigentliche Kritik dieſes Aufſatzes müßte auch das leere Schreien, und das biſſige, gehäſſige, und durch Verdrehungen bis zum Hämiſchen fortgehende Weſen deſſelben darſtellen. Zu dem letztern rechnen wir Beiſpiele, wie in dem Vorbericht[1] eins vorkommt, wo an der Kantiſchen Darſtellung der Formen der Anſchauung ein Exempel von der Uneinigkeit des Syſtems mit ſich ſelbſt, und der Vermiſchung des Empirismus und Idealismus gegeben werden ſoll, und zu dieſem Behuf zuerſt *actenmäßig* documentirt, „daß Raum und Zeit bloße Formen ſeyen, daß ſie nie Gegenſtände *werden können*," und dazu Kr. d. r. Vern. S. 347.[2] citirt wird, wo es heißt: „Die bloße Form der Anſchauung ohne Subſtanz iſt *an ſich* kein Gegenſtand, — der reine Raum und die reine Zeit, die zwar Etwas *ſind*, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände *ſind*, die angeſchaut werden;" wo kein Wort davon ſteht, daß ſie nicht Gegenſtände (in welchem Sinne werden wir gleich ſehen) *werden können*. „Sie laſſen ſich nicht anſchauen, noch wahrnehmen," fährt Jacobi fort, wozu Kritik der reinen Vern. S. 207.[3] citirt iſt, wo vom Sich-nicht-anſchauen-Laſſen gar nichts ſteht, und vom Wahrnehmen, daß „ſie *an ſich* gar nicht wahrgenommen werden, weil ſie reine formale Anſchauungen, nicht Erſcheinungen" (d. h.

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 77 flg.
[2] Sechſte Ausgabe, S. 252.
[3] Ebendaſelbſt, S. 151.

Identitäten der Anschauung und der Empfindung), „nicht Gegenstände der Wahrnehmung sind." „Und dennoch," sagt nun Jacobi, „sind diese nämlichen nicht objectiven Formen der Anschauung, nach andern Aeußerungen, auch Gegenstände," wozu Kr. d. r. Vern. S. 160.[1] citirt wird, wo es heißt (in der Anm., im Text steht nichts vom Gegenstand): „Raum als Gegenstand" (ist bei Kant selbst unterstrichen) „betrachtet, wie man es in der Geometrie wirklich bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung;" — wo Kant „formale Anschauung als Einheit der anschaulichen Vorstellung, und Form der Anschauung, als welche in Beziehung auf den Verstandesbegriff als eine bloße Mannigfaltigkeit erscheint, aber in sich selbst eine Einheit hat," unterscheidet: und, wie auch §. 24. ausdrücklich bemerkt, „daß der Verstand als transscendentale Synthesis der Einbildungskraft selbst die Einheit des Raums und der Zeit ist, und diese selbst erst möglich macht,"[2] — einer der vortrefflichen Punkte dessen, was Kant über die Sinnlichkeit und Apriorität sagt. Welcher Widerspruch liegt nun darin, daß die Form der Anschauung, als dem Verstandesbegriff entgegengesetzte reine abstrahirte Form, nicht Gegenstand sey, aber wie in der Geometrie zum Gegenstande gemacht werden könne, wegen seiner innern, aprioriſchen, in ihm aber als bloßer Form der Anschauung nicht hervortretenden Einheit. Endlich soll mit dem Vorgehenden ein Widerspruch darin liegen, daß „Raum und Zeit nicht bloße Formen der Anschauung, sondern Anschauungen selbst, und als solche sogar einzelne Vorstellungen sind." Einzelne, individuelle (dem Begriff entgegengesetzte) Vorstellungen sind Kant[3] gleichbedeutend mit Anschauung; und man kann diesen Begriff Kants nicht anders als vortrefflich, und einen seiner reinsten und tiefsten nennen. Auch ganz unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit des Begriffs, wo ist zwischen dem

[1] Sechste Ausgabe, S. 117.
[2] S. 152—156. 2te Ausg. (S. 112—115. 6te Ausg.)
[3] Ebendaselbst, S. 136. (S. 100.)

Obigen und dem, was Jacobi als widersprechend aufführt, ein anderer Widerspruch zu finden, als den Jacobi durch falsches Citiren hineinbringt?

Auf der folg. Seite[1] sagt Jacobi: „Fichte, dem es unbegreiflich schien, wie das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge" u. s. w. Zu dieser vortrefflichen so im Vorbeigehen (wie auch Fichte auf eine eben so vorbeigehende Weise abgethan ist) gemachten Darstellung des Kantischen Systems, daß vermöge desselben das Ich seine Realität und Substantialität von der Materie borge, ist citirt Kr. d. r. Vern. S. 277. fg. Aber S. 276. heißt der Periode, der auf S. 277. herübergeht: „Allein hier" (von Kant gegen den Idealismus) „wird bewiesen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey, daß nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: Ich bin, die das Bewußtseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung, — hier innere, die selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist. Anm. 2. Hiermit stimmt auch aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnißvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbestimmung nur durch Wechsel in äußern Verhältnissen in Beziehung auf das Beharrliche in Raum (z. B. Sonnenbewegung) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äußer-

[1] S. 79.

rer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des innern Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloß intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im innern Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung, iſt.“[1] Wir haben dieſe Stelle ganz abgeſchrieben, damit durch die unmittelbare Anſicht erhelle, wie hämiſch die ſo blank und bloß gemachte Darſtellung, daß Ich ſeine Realität und Subſtantialität von der Materie borge, ſey. Zur Erfahrung erfordert Kant etwas, an dem ſich der Wechſel der Zeit als an etwas Beharrlichem beſtimme: und dieß Beharrliche ſey die Materie und zwar als ein Aprioriſches, und Subſtantialität ſey dieſe in Beziehung auf Erfahrung beſtimmte Beharrlichkeit in der Zeit; — von welchen auf die Erfahrung ſich beziehenden Prädicamenten Kant das Ich bin und ſogar die Exiſtenz des Subjects ausdrücklich ausſchließt. So daß dasjenige, was Kant ſagt, toto coelo verſchieden von dem iſt, was ſo ohne alle Erklärung über Realität, Subſtantialität und Materie, ſo wie für Ich eine ganz andere Bedeutung giebt, als wenn ſo im Allgemeinen geſagt iſt: Ich borge ſeine Subſtantialität von der Materie. Heißt nicht, Kant ſo zu citiren und behandeln, mit ihm ſchlechter als mit einem todten Hunde umgehen?

Die allgemeine gehäſſige Behandlung aber, daß, wenn Kant in der Erfahrung ſowohl das Moment der Empfindung, als der Anſchauung und der Kategorie als nur Erſcheinung producirend, und keine Erkenntniß des Anſich und des Ewigen gebend mit

[1] Sechſte Aufl. S. 202—203.

Recht vorstellt, Jacobi dieß „als ein Vertilgen aller Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund, und als Uebriglassen eines solchen blinden, ganz und gar erkenntnißleeren Glaubens, wie man den Menschen bisher noch keinen zugemuthet hat," begreift, — ist aus seinem schon aufgezeigten Princip begreiflich, daß das Endliche und die Erscheinung für ihn absolut ist. So hat die Jacobi'sche Philosophie auch die Ausdrücke Wahrheit und Glauben zur Bedeutung der gemeinsten und empirischen Wirklichkeit herabgewürdigt; von welchen Worten das eine, die Wahrheit, allein von der Gewißheit des Ewigen und nicht empirisch Wirklichen im philosophischen Verkehr gebraucht zu werden verdient: und das andere, der Glaube, sonst auch wirklich allgemein nur davon gebraucht worden ist. Ueber die Vernichtung solcher empirischen Wahrheit und des Glaubens an das sinnliche Erkennen schmäht Jacobi, als über ein Vergreifen an dem Heiligen, als über einen Kirchenraub.

Zum falschen Citiren und Schmähen kommt ein drittes Ingrediens der polemisirenden Darstellung, nämlich das Galimathisiren. Die Kunst desselben ist sehr einfach; sie ist nämlich das Auffassen des Vernünftigen mit Reflexion, und die Verwandlung desselben in Verständiges, wodurch es an und für sich selbst eine Ungereimtheit wird: wie wir gesehen haben, daß in Spinoza's Ewigkeit und Unendlichkeit die Zeit hinein galimathisirt worden ist. Um von solchen Verkehrungen nicht zu sprechen, — wie (wenn Kant „die Synthesis eine Handlung" nennt, und dann wieder von ihr in Beziehung auf Einbildungskraft sagt, daß „sie eine Wirkung derselben sey") daß Jacobi hieraus sich die Frage nimmt: „dieß Vermögen ist eine Wirkung?"[1] was der Fortsetzer auch treufleißig S. 85. wiederholt, und Kant Recht giebt, „daß er sie die bloße Wirkung der blinden Einbildungskraft nenne,"[2] — noch Beispiele am Einzelnen anzuführen (denn der

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 128—129.
[2] Ebendaselbst, S. 162.

ganze Aufsatz geht in Einem galimathisirenden und sich in der Bereitung von Unsinnigkeit gefallenden Tone fort): so stellen wir die Hauptsache auf, das Verhältniß der sogenannten Vermögen, wie es Jacobi begreift. Es ist bei der Darstellung der Kantischen Philosophie gezeigt worden, wie Kant innerhalb dieser Sphäre auf eine vortreffliche Weise das Aprioriſche der Sinnlichkeit in die ursprüngliche Identität der Einheit und Mannigfaltigkeit, und zwar in der Potenz des Versenktseyns der Einheit in die Mannigfaltigkeit als transscendentale Einbildungskraft setzt; den Verstand aber darein setzt, daß die aprioriſche synthetiſche Einheit der Sinnlichkeit in die Allgemeinheit erhoben, und also diese Identität in relativen Gegensatz mit der Sinnlichkeit tritt: die Vernunft wieder als die höhere Potenz des vorigen relativen Gegensatzes, aber so daß diese Allgemeinheit und Unendlichkeit nur die formelle reine Unendlichkeit und als solche fixirt ist. Diese ächtvernünftige Construction, durch welche nur der schlechte Name Vermögen bleibt, in Wahrheit aber Eine Identität aller gesetzt ist, verwandelt nun Jacobi in ein Beruhen der Vermögen aufeinander. „Die Vernunft beruht bei euch auf dem Verstande; der Verstand auf der Sinnlichkeit; die Sinnlichkeit dann wieder auf der Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauungen a priori; diese Einbildungskraft endlich — worauf? Offenbar auf Nichts! Sie ist die wahrhafte Schildkröte, der absolute Grund, das Wesende in allen Wesen. Aus sich rein producirt sie sich selbst: und, als die Möglichkeit selbst von allem Möglichen, nicht nur was möglich, sondern auch was — vielleicht! — unmöglich ist.“[1] In solche schöne Verbindung bringt Jacobi die Vermögen; und daß Etwas, freilich nicht die Einbildungskraft als abgetrennt von der Totalität, auf sich selbst ruhe, ist für Jacobi nicht nur so unphiloſophiſch, wie das Bild der dummen Indier, welche die Welt von einem Wesen, das auf sich selbst ruhe, tragen lassen: sondern

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 115—116.

auch frevelhaft. Und weil jeder aus ſeiner Jugend und der Pſychologie weiß, daß die Einbildungskraft iſt ein Vermögen zu erdichten: ſo will nach Jacobi die Philoſophie durch eine ſolche Einbildungskraft den Menſchen bereden, daß der ganze Menſch wirklich ſey ein Gewebe ohne Anfang und Ende, aus lauter Trug und Täuſchung, aus Wahngeſichten, aus Traum; daß der Menſch ſich eine Religion und Sprache erfunden und erdichtet habe u. ſ. w., wie darüber endlos im Taſchenbuch gezankt und apoſtrophirt wird. Kurz Jacobi verſteht eine ſolche Einbildungskraft, ſo wie eine ſich ſelbſt erzeugende Vernunft als etwas Willkürliches und Subjectives, und die ſinnliche Erfahrung als ewige Wahrheit.

Wegen jener galimathiſirenden Darſtellung der Kantiſchen Conſtruction des erkennenden Geiſtes, bezeugt Jacobi ſich, S. 52., „daß ihr ſehet, wie er eure Sache übrigens gut genug gefaßt habe:“ und will ſo großmüthig ſeyn, „euch nicht vorzuwerfen, daß ihr wiſſentlich betrügt.“ [1] Der Herausgeber Reinhold beanmerkt jene wahrhaftige Darſtellung damit, daß „die hier beſchriebenen Functionen die Kantiſche Philoſophie, ſo ferne ſie auch nur den Schein der Conſequenz behalten will, als die von ihr ſtillſchweigend vorausgeſetzten Principien ihrer Theorie des Erkenntnißvermögens anerkennen müſſe; die Fichte'ſche hingegen ſtellt die beſagten Functionen ausdrücklich, und zwar mit einem Anſchauen, Denken und Wollen aller derſelben auf.“

Die Hauptfrage, die Jacobi thut, iſt: Wie kommt die Kantiſche Philoſophie „a priori zu einem Urtheil, wie bringt ſie“ das Abſolute zur Geburt „der Endlichkeit, die reine Zeit zu Zeiten, den reinen Raum zu Räumen?“ Das ewige Dilemma der Reflexion iſt dieſes: Erkennt die Philoſophie einen Uebergang aus dem Ewigen ins Zeitliche, ſo iſt leicht zu zeigen, daß ſie das Zeitliche ins Ewige ſelbſt ſetzt, und alſo das Ewige zeitlich macht;

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 121.

erkennt ſie dieſen Uebergang nicht, ſetzt ſie das abſolute Zugleich der Totalität für intuitive Erkenntniß, ſo daß das Differente nicht in der Form von Theilen und zeitlichem Weſen vorhanden iſt, ſo iſt ſie mangelhaft: denn ſie ſoll das Zeitliche, Beſtimmte und Einzelne auch haben und erklären. Das Letztere iſt der gemeine Reflexionsgedanke, an dem Jacobi eine Schraube zu beſitzen meint, der auch die Kantiſche Philoſophie nicht widerſtehen könne. Er begreift glücklicherweiſe (wie das nicht fehlen kann) die Totalität der intellectuellen Anſchauung oder aprioriſchen Syntheſis, welche die Differenz ſchlechthin in ſich ſchließt, als eine abſtracte Einheit, und hat alſo die Theile nicht im Ganzen, ſondern neben der abſtracten Einheit, zu welcher er das Ganze macht: und findet nothwendig, daß wenn eine Syntheſis a priori erklärt (!) werden ſollte, ſo hätte man zugleich eine reine Antitheſis erklären müſſen; es finde ſich aber nicht die leiſeſte Ahnung dieſes Bedürfniſſes, das Mannigfaltige für die Syntheſis werde von Kant empiriſch vorausgeſetzt, und ſollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empiriſchen abſtrahirte, — als ob die urſprüngliche Syntheſis nicht eine Identität des Differenten wäre. Aber freilich iſt das Differente nicht als ein rein Endliches, Antithetiſches, wie es Jacobi ſehen will, darin. Urſprüngliches Syntheſiren würde nach Jacobi ein urſprüngliches Beſtimmen, ein urſprüngliches Beſtimmen aber ein Erſchaffen aus Nichts ſeyn. Es iſt ſchon oben erinnert worden, daß für die Reflexion das Nichts da anfängt, wo keine abſolute, iſolirte, von der abſoluten Subſtanz abſtrahirte Endlichkeit: und daß die dem Nichts der Reflexion entgegengeſetzte Realität der Reflexion, das Etwas der Reflexion, ſchlechthin nur dieſe abſolute Entgegenſetzung und abſolute Endlichkeit iſt. Daß „die Syntheſis eine reine Einheit," und alſo keine Differenz in ihr iſt, iſt der einzige und einfache Gedanke, in ein endloſes in Unſinnigkeiten ſich hinein arbeitendes Gepolter und ganz ungebührdig thuendes Gepoche und Gezänke ausgedehnt. Die Idee der Syntheſis, ſo wie der ganzen Kantiſchen Philoſo-

phie, schöpft Jacobi aus einzelnen Stellen, und wenn da Kant einmal unter Anderem „die Synthesis die Handlung" nennt, „verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen," was ist da klarer, als daß er die Antithesis zu seiner Identität schon voraussetzt? Jacobi vermischt gehörig alles Organische der Kantischen Construction, und macht sich Zeit, Raum, transscendentale Einbildungskraft beliebig klar und rein, alle zu reinen gediegenen Einheiten, die nichts mit einander zu schaffen haben. Er macht sich selbst „zur absoluten Gediegenheit des unendlichen Raums," und fragt nun: „Wie könnt ihr in meine Gediegenheit einbrechen und nur Einen distincten Punkt in mir entstehen lassen?" . . . „Wie können Zeit, Raum, Einheit des Bewußtseyns in einander einbrechen?" — ohne zu bedenken, daß die Reinheit der Zeit, des Raums und der transscendentalen Einbildungskraft ebenso Erdichtungen sind, als dieß, daß Er diese gezänke- und wolkenlose Anschauung der unendlichen Gediegenheit des Raums ist. Mit der Zeit ist Jacobi etwas besser zufrieden, nämlich er findet sie „als eine Brücke zwischen Realem und Idealem, Intellectualem und Materialem," und kann sie für einen Sinn nehmen: „sie ist zweiendig, und irgendwo in einer Mitte," und also ein Sinn, — „der ja überhaupt dieses Zweiendige und In-der-Mitte-Stehen zwischen Object und Subject ist." Aber wenn schon „die Einbildungskraft eine Anfang, Mitte und Ende in sich habende Zeit erzeugt," so weiß „sie nicht zu bedeuten, wie groß oder klein diese erzeugten Eier sind. Dieß muß sie am Raum" bestimmen, in den Jacobi übergeht, und sich als seine unendliche reine, ungetrübte Identität und Continuität setzt: und in dieser Einheit festsitzend behauptet, daß „in alle Ewigkeit eine reine und leere Einbildungskraft, wenn sie allein mit dem Raume wäre, keinen Punkt erzeugen könnte." Soll „eine Verendlichung in dem reinen Raum" begriffen werden, so erzählt Jacobi sehr gut, so muß dieß Verendlichung (besser Realität) Setzende „Etwas seyn, das über Beides, über die reine

Anſchauung, wie über den reinen Begriff, über den reinen Begriff, wie über die reine Anſchauung auf gleiche Weiſe erhaben ſey; das weder unter eine" (ſinnliche) „Anſchauung, noch unter einen Begriff falle." Dieß läuft für Jacobi in die theils wahre, theils ſchiefe Beſtimmung aus: „Es ſchaue ſelbſt nicht an und begreife ſelbſt keine Begriffe; es ſey ein gleiches allerreinſtes Thun von Beiden; und heiße als ſolches ſynthetiſche Einheit der transſcendentalen Apperception."[1]

Mit dieſem Worte, alſo an dem Punkte, wo zu allererſt vielleicht von der Sache ſelbſt die Rede hätte werden können, endigt ſich die eigentliche Ausarbeitung Jacobi's. An dem Punkte, wo das bisherige gedankenleere Gepolter und Gezänke ein Intereſſe erhalten zu können ſchien, — weil bisher von nichts als leeren Einheiten und nur von galimathiſirtem Verſtande, Einbildungskraft und Vernunft die Rede war, — bricht Jacobi ab; was er durch das Bulletin ſeiner Geſundheit in dem Vorbericht begreiflich macht, und zugleich eine etwaige Hoffnung, daß er ſelbſt noch mit Beſſerem nachgekommen ſeyn würde, dadurch ganz aufhebt, daß er (Vorber. S. 5.) „keine von den eigentlich gefährlichen Stellen mehr vor ſich ſieht, nur eine kleine etwas unwegſame, doch ſchon mehr als halbgebahnte Strecke."[2] Verſtändlicher, wenn es durchs Vorhergehende nicht ſchon verſtändlich genug wäre, wird dieß beſonders durch S. 61., wo geſagt iſt, daß „ihr unter euren reinen qualitativen Einheiten und Continuitäten umſonſt einen Unterſchied einzuführen ſucht, indem ihr einer den Namen einer ſynthetiſchen beilegt" (die Sache liegt alſo bloß im Namen). „Ich ſage, die eine vermag ſo wenig als die andere zu dividiren und zu ſummiren, die Syntheſis geſchieht ſchlechterdings nicht durch ſie. Denn da müßte ſie auch den Grund von der Antitheſis in ſich haben: hoc opus, hic labor; aber der leere Raum und die leere Zeit, und das Bewußtſeyn haben den Ur-

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 112—158, passim.
[2] Ebendaſelbſt, S. 65.

ſprung der Antitheſis unmöglich in ſich.“[1] Kurz, der Verlauf der Sache iſt: Die abſolute ſynthetiſche Einheit, die Totalität ſchließt alle Theile und Differenz in ſich; — aber Ich Jacobi ſage, das iſt nur ein Name, ſie iſt eine abſtracte Einheit, eine leere Einheit. Wie kann ſie alſo der Grund ſelbſt der Theilbarkeit und Antitheſis ſeyn?

Ganz verſtändlich wird der Begriff der Identität und der transſcendentalen Einheit durch die herzliche Freundſchaft des Fortſetzers. Bei dieſem ſieht die Stelle der transſcendentalen Einheit ebenſo wenig gefährlich, und mehr als halbgebahnt aus. Dieſer meint, der 81 Seiten (den Vorber. abgerechnet) hindurch einförmige Gedanke, daß die reine Einheit, wie Jacobi Raum u. ſ. w. begreift, kein Mannigfaltiges ſey, bedürfe vielleicht noch einiger Erläuterungen.“ In dem aus dem Poltern und Zanken ins Matte verſinkenden Strome iſt über die aprioriſche Syntheſis, bei der Jacobi abbrach, Folgendes zu finden: „Geſetzt, es gäbe ein reines Mannigfaltiges, wodurch würde alsdann die Verbindung möglich? Offenbar dadurch, daß ſie in einem Dritten Statt fände!“ Köppen macht dieſen klaren Gedanken auf folgende Weiſe klar: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Raume, ſo beſteht ſeine Verbindung eben darin, daß es ſich im Raume befindet.“ Noch klarer: „Geſetzt, wir haben ein Verſchiedenes im Bewußtſeyn: ſo beſteht die Verbindung darin, daß es im Bewußtſeyn vorhanden iſt.“ Mehr Klarheit: „Was verbindet nun die beiden räumlichen Gegenſtände? Der Raum. Was verbindet die Mannigfaltigkeit des Bewußtſeyns? Das Bewußtſeyn. Die ganze Syntheſis entdeckt uns nichts weiter als eine Identität.“ Dieſes Bisherige wird durch folgende Erläuterung begreiflicher gemacht: „Inſofern zwei Gegenſtände ſich im Raume befinden, ſind ſie ſich, als räumlich, vollkommen gleich; inſofern ſie ſich im Bewußtſeyn

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 132—134.

befinden, sind sie, als im Bewußtseyn vorhanden, vollkommen dieselben. Wozu bedarf es hier noch einer besondern Handlung des Verbindens? Ist denn durch den Raum und das Bewußtseyn, als passive Receptivitäten, nicht schon die ganze Synthesis vollständig? Der Verstand thut also nichts als Gleichsetzen, und damit dieß möglich sey, wird Gleichfinden und Ungleichfinden vorausgesetzt. Jedes Urtheil ist ein Ausdruck einer solchen gefundenen Identität. Was sonst noch außer dem nicht zu Unterscheidenden in einem Urtheile angetroffen werden mag, gehört zum Materialen desselben, und nimmt daher im Verstande nicht seinen Ursprung. Und dieses Geschäft des Verstandes, dieses Aufmerken, Begreifen einer vorhandenen Identität, zu deren Behuf die Einbildungskraft alles Besondere zerstören, alles Verschiedene aufheben muß, hieße Synthesis? (?) Es wird ja vielmehr alle Synthesis dadurch aufgehoben!"[1]

Dieß Köppen über die transscendentale Einheit der transscendentalen Apperception oder der productiven Einbildungskraft. Es ist sehr verständlich Jacobi's Begriff vom Wissen ausgesprochen, daß wir Menschen die Dinge durch den Sinn, und die übernatürliche Offenbarung des Sehens, Wahrnehmens und Empfindens, als Thatsachen empfangen, daß das so aus der Erfahrung Genommene (welche der besser organisirte und besser gesinnte Mensch besser macht, als die schlechtere Organisation und der schlechtere Sinn) schon und allbereits synthesirt ist, von uns nicht erst synthesirt zu werden braucht, noch auch synthesirt werden kann; denn unsere Thätigkeit auf dieses synthetisch Gegebene ist das Gegentheil eines Synthesirens, es ist ein Analysiren desselben. Und diese analytische Einheit, die wir in Object finden, ist so wenig ein Synthesiren, ein Verknüpfen des Mannigfaltigen, daß vielmehr das Mannigfaltige, das Materiale durch die analytische

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 161—162.

Einheit in die Abschnitzel fällt. Raum, Bewußtseyn u. s. w., die objective Welt, die Natur können wir nur nach analytischen Einheiten begreifen, und sie nur zergliedern. . . . „Es ist" (Br. über Spin. S. 424) „damit unserer Nachforschung ein unabsehliches" (d. h. End- und Totalität-loses) „Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. . . . Diejenigen Dinge, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn die Mittel selbst in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise wenigstens in der Vorstellung construiren können, das begreifen wir; und was wir nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht."[1] . . . „Das Erkennen des Verstandes ist ein unaufhörliches Gleichsetzen, welches wir Verknüpfen nennen, und das nur ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen ist, — wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung" (Taschenbuch S. 32).[2]

Wir sagen dagegen, daß transscendentale Einbildungskraft und Vernunfterkenntniß etwas ganz Anderes ist, als Jacobi begreift, daß sie weder die Natur analysirt, noch Gegebenes in analytische Einheit und Mannigfaltigkeit auseinander reißt: sondern selbst organisch und lebendig, und Totalität, die Idee der Totalität erschafft, und construirt, als absolute ursprüngliche Identität des Allgemeinen und Besondern; welche Identität Kant synthetische genannt hat, nicht als ob ein Mannigfaltiges vor ihr läge, sondern weil sie selbst in sich differenzirt, zweiendig ist: so daß die Einheit und Mannigfaltigkeit in ihr nicht zu einander hinzutreten, sondern in ihr sich abscheiden und „mit Gewalt," wie Plato sagt, „von der Mitte zusammengehalten werden." Für den Sinn giebt Jacobi wohl eine Zweiendigkeit zu, weil bei diesem eigentlich gar nicht die Rede davon seyn zu können scheint,

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 2., S. 153.
[2] Ebendaselbst, B. III., S. 227.

daß er nicht mit einem gegebenen Objecte zu thun habe, und ſeiner eigenen Zweiendigkeit ungeachtet nicht bloße Paſſivität und Receptivität ſey; — als ob in ſeiner Zweiendigkeit und Mitte nicht ſelbſt ſchon die Enden wären.

Das Gepoltere und Gezänke des Aufſatzes der Beiträge hat Jacobi in dem überflüſſigen Taſchenbuch 1802 auch für das unphiloſophiſche Publicum und den Gaumen des philoſophiſchen Dilettantismus zubereitet, und zu dieſem Behuf der Bitterkeit noch empfindſame Jean-Paulſche Beiſätze zugemiſcht, unvortheilhafterweiſe aber an ſinnvolle humoriſtiſche Einfälle Lichtenbergs ſeine empfindſamen biſſigen Edicte angeknüpft; denn Lichtenbergs tiefe und gutmüthige launigte Laune erhöht durch den Contraſt unmittelbar den Eindruck einer untiefen bittern launiſchen Laune. Wie weit dieſe zu keinem Unterricht dienenden verſchreienden Verunglimpfungen des Kriticismus für die Wirkung, der ſo Etwas allein fähig ſeyn kann, — das unphiloſophiſche Volk mit greulichem Entſetzen und Abſcheu vor einem ſolchen Geſpenſt, wie die Kantiſche Philoſophie iſt, durch eine tüchtige Kapucinade zu erfüllen, — gut ausgeführt ſeyen, und wie weit ſolche Gnomen und Sentimentalitäten, wie: „Der Trieb eines jeden lebendigen Weſens iſt das Licht dieſes Weſens, ſein Recht und ſeine Kraft. Nur in dieſem Lichte kann er wandeln, wirken nur in dieſer Kraft. Kein endliches Weſen hat ſein Leben in ihm ſelbſt; und ſo auch nicht von ihm ſelbſt — ſeines Lichtes Flamme, ſeines Herzens Gewalt. . . . Mannigfaltig iſt die Gabe des Lebens; mannigfaltig das Erwachen in daſſelbe; mannigfaltig ſeine Führung, ſein Gebrauch. Gleich dem Thiere erwachet auch der Menſch, zuerſt als ein ſinnliches Geſchöpf, an der bloß ſinnlichen Natur. . . Siehe da hebet den Lächelnden, den Lallenden“ [1] u. ſ. w. — inwiefern alles dieß ungemeine Geiſtreichigkeiten und Erbaulichkeiten ſeyen, gehört in ein anderes Fach der Kritik.

[1] Jacobis Werke, Bd. III., S. 203—204.

Wie der philoſophiſche Aufſatz in den Rheinhold. Beiträgen, ſo enthält auch der populaire Aufſatz Stellen, welche dem unbefangenen äußern Anſehen nach eine philoſophiſche Bedeutung haben könnten, z. B. S. 40. Anm. (das Unterſtrichene findet ſich im Taſchenbuche ſo unterſtrichen): „Empfindung, Gedächtniß und Einbildung ſetzen ein Erſtes und Urſprüngliches des Bewußtſeyns und der Thätigkeit, ein Princip des Lebens und der Erkenntniß, ein in ſich Seyendes zum Voraus, das, als ſolches, weder Eigenſchaft noch Wirkung, auf keine Art und Weiſe ein in der Zeit Entſtandenes ſeyn kann: ſondern Selbſt-Weſen, Selbſt-Urſache" (nach den Br. üb. Spin. S. 416[1] hat aber die causa sui ihren Urſprung im Vergeſſen des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen dem Satze des Grundes und der Cauſalität), „ein Außerzeitliches ſeyn muß, und, in dieſer Eigenſchaft, auch im Beſitz eines außerzeitlichen bloß inwendigen Bewußtſeyns iſt. Dieſes außerzeitliche, bloß inwendige, von dem auswendigen und zeitlichen auf das Klarſte ſich unterſcheidende Bewußtſeyn, iſt das Bewußtſeyn der Perſon, welche zwar in die Zeit tritt, aber keineswegs in der Zeit entſteht, als ein bloß zeitliches Weſen. Dem zeitlichen Weſen gehört der Verſtand; dem außerzeitlichen die Vernunft."

Man könnte denken, daß Jacobi jetzt für die Vernunft den Satz des Grundes und des principii compositionis der ältern Metaphyſik für befriedigender halte, weil er das, was er an ihm vermißte, die Succeſſion, hier ſelbſt aus der Vernunft als dem Außerzeitlichen ausſchließt: ſo auch, daß die blinde Einbildungskraft Kants ihrem Princip nach zugleich in dieſer Vernunft, welche ein inwohnendes und außerzeitliches Bewußtſeyn iſt, enthalten ſey, welches ſich von dem zeitlichen und auswendigen Bewußtſeyn klar unterſcheidet; denn das, was man Sehen nennt,

[1] Jacobi's Werke, Bd. IV., Abth. 2., S. 146.

ist allein im auswendigen und zeitlichen Bewußtseyn. Oder wenn Jacobi fortfährt: „Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig; er läugnet den Geist und Gott. Die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig; sie läugnet die Natur, und macht sich selbst zum Gott. Der ganze, unzerstückte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich" (das heißt wohl nicht nebeneinander, sonst wären es zwei Stücke und Theile) „Vernunft und Verstand, glaubet ungetheilt und mit einerlei Zuversicht an Gott, an die Natur, und an den eigenen Geist;" so müßten wir einerseits den ungetheilten Glauben begreifen als eine Identität der Vernunft und des Verstandes, d. h. als ein Zugleich des Läugnens Gottes und des sich selbst zum Gott-Machens, der Identität des Zeitlichen und Außerzeitlichen, d. h. einer ewigen Zeit u. s. w., — ohne daß man die Jacobi'sche Philosophie im Geringsten galimathisirte, wie sie bei Spinoza und Kant that, indem sie das, was das Charakteristische des Isolirten, insofern es isolirt gehalten wird, ist, in das Ungetheilte hineinträgt,[1] — so wie auf der andern Seite diesen ungetheilten Glauben, als ein „ungetheiltes, ein reines, reines, reines, wellenloses Eins, Anfang-Mittel- und Endlose Ein-Fach-Heit, ohne Derheit, Dieheit, Dasheit u. s. w." (S. Auff. in Reinh. Beitr. 3tes H. passim.)

[1] Jacobi schließt diese Anmerkung so: „Dieser dreieinige, allgemein unphilosophische Glaube muß auch im strengsten Sinn philosophischer, in der Reflexion bestätigter Glaube" (durch die Bestätigung in der Reflexion, wenn hierin anders ein Sinn liegt, fällt aber die Form des Glaubens weg) „werden können. Und ich bin kühn genug, zu sagen, daß ich weiß, er kann es werden: daß ich den Rückweg sehe, auf dem ein verirrtes Nachdenken" (Reinhold hat sich mit diesem Prädicat bezeichnet, und Jacobi hält also Reinhold's jetzige Periode für eine Verirrung, und glaubt an eine nochmalige Verwandlung, ein Auskriechen desselben als Sylphide einer unsterblichen Philosophie, deren Princip das Gottläugnen und das sich selbst zum Gott Machen, den Verstand und die Vernunft, verbindet, und den Menschen ganz läßt, wie er ist) „hier wieder ankommen, und dann erst eine wahre Philosophie, eine den ganzen Menschen erleuchtende Wissenschaft und Weisheit hervorbringen wird." Diese den philosophischen Dilettanten gegebene Notiz kann das philosophische Publicum, bis zur Erscheinung jener Verwandlung, ignoriren.

Wer Luſt und Gefallen daran hätte, ſich an einer Schnur von Unſinnigkeiten und Galimathias fortſchwatzen zu laſſen, fände in dieſen Jacobi'ſchen Aufſätzen die beſte Gelegenheit, an der Ungetheiltheit des Außerzeitlichen und des Zeitlichen, der Selbſtweſenheit und des Empiriſchen u. ſ. w. Dieſe Zuſammenſetzungen ſind nämlich nicht ſo zu verſtehen, daß das Zeitliche in dem Außerzeitlichen, das empiriſche Bewußtſeyn in Vernunftanſchauung zu Grunde ginge, alle Endlichkeit ſich im Unendlichen verſenkte, und nur Eine Totalität als das Anſich, das weder iſolirter Verſtand noch iſolirte Vernunft iſt, erkannt würde: denn da würde das Fürchterliche erfolgen, daß das endliche Seyn der Dinge ſich vernichtete, und die endlichen Dinge zu Erſcheinungen und Geſpenſtern würden — wenn die Vernunft das Endliche als nicht abſolut, als nicht ewig erkennt, ſo „kann der Menſch nur" (Taſchenb. S. 36.)[1] „Daſeyn haben durch Phantaſie, nur Vernichtung durch Vernunft, und doch iſt dem Menſchen Vernunftberaubung das Aergſte, und dann iſt das eröffnete Menſchenloos ein Loos der grauenvollſten Verzweiflung"; — nein, nach dieſem grellſten aller Synkretismen ſoll die Vernunft als die Erkenntniß des Außerzeitlichen und des Selbſtweſens auch dem Verſtand als dem Zeitlichen und Unweſentlichen ſein Recht laſſen, und wenn ſie der Gottheit einen Tempel erbaut, ſo human ſeyn, auch dem Teufel ſeine Kapelle daneben zu laſſen.

Aus dem ganzen Bisherigen, ſowohl dem Poſitiven als Polemiſchen des Wiſſens der Jacobi'ſchen Philoſophie iſt der Charakter dieſes Wiſſens hervorgegangen, daß die Vernunft Thatſachen analyſiren, das Allgemeine vom Beſondern trennen, und an leerer Identität fortgehen kann. Und wo eine Philoſophie eine abſolute Identität des Allgemeinen und Beſondern aufſtellt, da wird dieſe Identität ſchlechthin wieder zu einer vom Beſondern herausgetrennten Allgemeinheit gemacht, und die Nothwen-

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 230—231.

digkeit ihr erwiesen, daß zu ihrem Allgemeinen Besonderes erst hinzukommen müsse, oder daß sie zu dem gegebenen Besondern nur hinzutrete. Wo Jacobi selbst eine Zweiendigkeit, eine Subject-Objectivität anerkennt, muß sie in Form eines Sinnes, eines Dinges, eines Erfahrenen seyn, das seinen Charakter eines Gegebenen, einer unverrückten Entgegensetzung gegen das denkende Subject nicht verlieren, noch als freie Vernunftidee und Gemeingut der Wissenschaftlichkeit, sondern nur als etwas subjectiv Geistreiches ausgesprochen werden darf. Und Denken und Seyn, das Allgemeine, welches formale Identität, und das Besondere, welches ein Gegebenes bleibt, die geistreiche Subjectivität und die Objectivität des Wissens, kommen im Erkennen nicht zusammen; die gegebene Thatsache und die sie denkende Subjectivität, Eins ist wie das Andere ein Absolutes.

Wir haben nunmehr den Punkt zu betrachten, wie die absolute Identität, die nicht im Erkennen ist, — und doch muß sie schlechthin zugleich für die sich absolut setzende Subjectivität seyn, — für eine solche ist. Dieß Verhältniß nun einer absoluten Endlichkeit zum wahrhaft Absoluten ist der Glaube, in welchem die Subjectivität sich zwar vor dem Ewigen als Endlichkeit und Nichts anerkennt, aber selbst dieß Anerkennen so einrichtet, daß sie sich als ein an sich außer dem Absoluten Seyendes rettet und erhält. Dem vom Besondern abgetrennten Allgemeinen ist aber nicht nur das absolute Identische Beider; sondern auch das Besondere entgegengesetzt. Und auch auf das Wissen von dem Besondern außer dem Begriff, auf die empirische unmittelbare Vorstellung der gemeinen Objectivität hat Jacobi den Glauben ausgedehnt, indem er diese Bedeutung von den Ur- und Grundempirikern Hume und Locke aufnahm, welche es vorzüglich sind, die das Philosophiren in diese Endlichkeit und Subjectivität versenkt, dieß Begründen der Erkenntniß und Kritisiren der menschlichen Gemüthskräfte an die Stelle des Erkennens, das Besondere als solches als das Absolute gesetzt, durch Analyse sinnlicher Erfahrung die Meta-

physik vertrieben; und deren Reflexionswesen, auf deutschem Grund und Boden weitläufiger und systematischer ausgesponnen, deutsche, d. h. Kantische, Jacobi'sche und Fichte'sche Philosophie genannt wird. Abgesehen von der Beziehung des Glaubens auf Philosophie, so ließ Mendelssohn und Andere sich nicht träumen (da noch eine Tradition von dem, was Gegenstand philosophischer Erkenntniß sey, da war), daß Jacobi auf die Gewißheit des gemeinen Objectiven den Namen Glauben ausdehnte, und dadurch der Gewißheit der gemeinen Objectivität von seiner Seite eben die Wichtigkeit gab, welche Hume, Kant und Fichte ihr auf eine andere Weise gaben; — eine Wichtigkeit, die (da Jacobi durch Behauptung derselben, und Hume, Kant und Fichte durch Verneinung derselben: beide Theile gleicherweise ein und ebendieselbe Beschränktheit und Endlichkeit absolut machen) für beide ganz dieselbe wird, indem es völlig gleichgültig ist, ob die Endlichkeit etwas Objectives (im gemeinen Sinne) oder Subjectives sey, wenn sie absolut ist. Mendelssohn dachte beim Jacobi'schen Glauben nicht an Gewißheit von zeitlichen Dingen, sondern an die durch Vernunft nicht erkannte Gewißheit des gemeinen Bewußtseyns von Ewigem und Außerzeitlichem; indem er (Br. über Spin. S. 92.) sich ausdrückt: „Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten.“[1] Indem er von ewigen Wahrheiten als dem Gegenstande der Philosophie spricht, so hatte er die Idee, daß die Philosophie sich nicht mit der Gewißheit empirischer Wirklichkeit beschäftige, und daß auch Jacobi bei seinem Glauben nicht den Hume'schen Glauben an sinnliche Wahrnehmung im Sinn habe.

Jacobi aber hatte nicht ewige Wahrheiten, sondern die Wahrheit gemeiner Wirklichkeit im Sinne; auf diese geht unmittelbar die erste Jacobi'sche Erklärung gegen Mendelssohn (Br. über

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 116.

Spin. S. 215.): „Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. . . Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz Verschiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge" (ist von Jacobi selbst unterstrichen) „gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns gewahr werden; denn ohne Du ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, bloß durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jeden Menschen zwingt, zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen."[1] Es ist hier das Wissen von gemeiner Wirklichkeit, die sinnliche Wahrnehmung nicht nur in den Glauben eingeschlossen, sondern auf sie ganz allein der Glaube und die ewigen Wahrheiten eingeschränkt. Jacobi fährt fort: „Einen anderen Glauben lehrt die Religion der Christen, — sie befiehlt ihn nicht; einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat." Also jene ewigen Wahrheiten vom Haben eines Körpers, und andern Körpern und dem Daseyn außer uns anderer Körper und wirklicher Dinge beträfen nicht die zufällige endliche Natur des Menschen? Und welch' eine schlechte Natur müßte vollends diejenige seyn, welche im Verhältniß zu jener ersten selbst noch endlich und zufällig ist!

[1] Jacobi's Werke, B. IV., S. 210—211.

und welch' eine Religion die Chriſtliche, welche dieſe noch niedrigere, noch endlichere und zufälligere Natur zum Gegenſtande hätte!

Da Jacobi in dieſer Erklärung, die durch die beſonderen Umſtände ihrer Veranlaſſung und ihrer dadurch bewirkten Abſichtlichkeit noch mehr Gewicht erhält, den Glauben und ewige Wahrheiten auf das Zeitliche und Körperliche ausdrücklich einſchränkt: ſo iſt ganz conſequent, die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie zu verabſcheuen, welche darauf gehen, daß im Endlichen und Zeitlichen keine Wahrheit ſey, und welche vorzüglich in der Negativität groß ſind, in welcher ſie erweiſen, was endlich und Erſcheinung und Nichts iſt. Die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie, indem ſie einen unverrückten Gegenſatz zwiſchen Erkennen und Glauben feſthalten, ſetzen unmittelbar die Entgegenſetzung, und damit die Endlichkeit, als ſolche ſelbſt abſolut; aber mit dem Unterſchiede, daß dieſe Endlichkeit eine leere und nichts als der reine, unendliche Begriff der Endlichkeit iſt, welche dadurch der Unendlichkeit gleich wird: jeder Inhalt aber und Erfüllung, den ſich dieſe Endlichkeit giebt nnd geben muß, eine Nichtigkeit ſeyn ſoll. Jacobi aber verlangt dieſes Nichtige in ſeiner ganzen Länge und Breite, und erhebt ein ungebährdiges Zetergeſchrei über die Vernichtung dieſer Nichtigkeit. Es iſt ferner hierüber, daß die Kantiſche und Fichte'ſche Philoſophie die unmittelbare Gewißheit des Ueberſinnlichen als Glauben ſtatuiren, nicht das mindeſte Mißverſtändniß möglich: ebenſowenig darüber, daß, wenn Kant den Ideen alle Realität von Seiten der theoretiſchen Vernunft abſpricht, ihm die theoretiſche Erkenntniß eine Beſtimmung durch die Kategorien iſt, die ihre Realität allein in der Sinnenwelt und in der Erfahrung haben, oder die überhaupt nur ein verſtändiges, nicht ein vernünftiges Erkennen möglich machen. Wenn nun Kant den Vernunftbegriffen in dem Sinne alle Realität abſpricht, daß ſie in einer ſinnlichen Wahrnehmung und einer durch Verſtandesbegriffe vermittelten Erfahrung nicht gegeben werden können, und im Felde der Erfahrung nur regulative Principien für den Verſtan-

desgebrauch seyen: so sieht Jacobi — darin, daß ein zeitliches und körperliches Daseyn von ihnen geläugnet wird, die Vernichtung dieser Ideen selbst, und „fragt" (S. 36. Reinh. 3tes Heft) „jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er einmal deutlich eingesehen hat, daß die Idee, für das körperliche und zeitliche Wissen und Erfahren und sinnliche Wahrnehmen, nur problematisch sey, zu jenen nun ein für allemal ausgemacht objectiv" — wohlgemerkt in welchem Sinne — „grundlosen, je aus irgend einer Ursache als zu objectiv wahren und realen Vorstellungen werde zurückkehren, und ein aufrichtiges, herzliches Vertrauen in sie setzen können? Ich sage, es ist unmöglich!"[1] Man muß vielmehr sagen, ganz allein nach Vernichtung jener Art von Realität ist es möglich, zu den Ideen ein Zutrauen zu fassen; hingegen im Bestehen des Dogmatismus der absoluten Endlichkeit und Subjectivität, der die ewigen Wahrheiten in die Körper und andere wirkliche Dinge setzt, ist es unmöglich.

Es kann — als Beispiel, bis zu welchen hämischen Verdrehungen dieser blinde Haß gegen das Vernichten der Zeitlichkeit, und der heilige Eifer für die gute Sache der wirklichen Dinge, treibt — eine bei dieser Gelegenheit vorkommende Citation nicht vorbeigegangen werden (es ist damit nicht gesagt, als ob diese mit den obenangeführten Citationen die einzigen der Art wären; sondern es sind nur die einzigen, die wir bei Kant nachgeschlagen haben); S. 99. fg. Reinh. 3tes Heft sagt Jacobi, oder Köppen: „Weit consequenter wäre es daher, wenn wir bei allen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit an gar keine Objectivität dächten, und mit dem Verfasser der Vernunftkritik sagten: „„Alles, was Religion und Freiheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiction, und, abgesehen von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes

[1] Jacobi's Werke, B. III, S. 102—103.

Gedankending von unerweislicher Möglichkeit.““ [1] Dazu ist citirt Kr. d. r. V. S. 799, [2] da heißt es: „Die Vernunftbegriffe sind bloße Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung; sie sind bloß problematisch gedacht u. s. w.“ Aus den Vernunftbegriffen, von denen hier ganz allein in theoretischer Beziehung die Rede ist, wird von Jacobi, oder Köppen, ganz unbedingt und uneingeschränkt gemacht: Alles, was Religion und Freiheit betrifft, und dieß sey bloße Fiction; — und was Kant von ihrer theoretischen Realität sagt, ist von ihrer Realität überhaupt ausgesprochen.

Neben dem, daß Jacobi den Glauben in die Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung herabgezogen hat, und von diesem allein gegen Mendelssohn spricht, hat er aber auch noch einen Glauben nicht an die Endlichkeit, sondern an das Ewige. Und wir müssen sehen, ob dieser Glaube, — der das Ewige als absolutes Object, und von ihm getrennt und unvereinigt das Erkennen setzt, und vernünftiges Erkennen dadurch, daß das Erkennen nur als etwas Subjectives und formales Wissen anerkannt ist, ausschließt, — durch die Versetzung in das Verhältniß zur Reflexion auch als Glaube nicht verunreinigt worden ist. Der Glaube des nicht zu abstracter Reflexion sich erhebenden Menschen hat die Unbefangenheit, daß er nicht der Reflexion entgegengesetzt ist: er ist sowohl ohne die Reflexion, — daß die Beziehung auf das Ewige in Form des Glaubens als einer unmittelbaren Gewißheit, die nicht durch Denken objectiv und in die Form des Begriffes aufgenommen worden ist, der vernünftigen Erkenntniß, ohne ihr nothwendig zu widerstreiten, gegenübersteht, — als auch ohne Beziehung auf eine Entgegensetzung überhaupt; eine reine rücksichtlose Position, nicht eine Negation, weder eines andern Glaubens an etwas Anderes, noch einer andern Form

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 181.
[2] Sechste Ausgabe, S. 590.

für den Inhalt dieſes Glaubens. Inwiefern die Unbefangenheit des Glaubens durch jene Rückſicht afficirt werden könne, gehört nicht hierher. Die Rückſicht allein gehört hierher (wenn der Glaube als ſolcher mit Bewußtſeyn über ſich ſelbſt verbunden iſt, und wenn er das formale, endliche Wiſſen negirt): — inwiefern er mit dieſer Rückſicht auf das endliche Wiſſen, da kein vernünftiges Wiſſen zu Stande kommen ſoll, ſich in Wahrheit über die Subjectivität und Endlichkeit zu erheben fähig ſey. In dieſer negirenden, bewußten Geſtalt tritt der Glaube bei Kant, Jacobi und Fichte auf. Die ganze Sphäre der Endlichkeit, des Selbſt-Etwas-Seyns, der Sinnlichkeit, verſinkt im wahrhaften Glauben vor dem Denken und Schauen des Ewigen, was hier Eins wird; — alle Mücken der Subjectivität verbrennen in dieſem verzehrenden Feuer, und ſelbſt das Bewußtſeyn dieſes Hingebens und Vernichtens iſt vernichtet. Auch unter den religiöſen Handlungen, in welchen der Glaube, Gefühl und Schauen iſt, giebt es mehr und weniger reine und objective: wie im Geſang das Bewußtſeyn und die Subjectivität ſich mehr in die allgemeine objective Harmonie verſchmilzt, als ſie im ſtillen Gebet ſich aufhebt. Aber Glaube in die Philoſophie eingeführt, verliert völlig jene reine Unbefangenheit. Denn jetzt iſt es die Vernunft, die zu ihm aus der Reflexion flüchtet, um die Endlichkeit zu vernichten und die Subjectivität aufzuheben; aber von dieſer vorhandenen Oppoſition gegen die Reflexion und Subjectivität wird eben darum der Glaube ſelber afficirt. Es bleibt in ihm (denn er hat hier zugleich die Bedeutung dieſes Negirens) die Reflexion auf die Vernichtung der Reflexion, und die Subjectivität des Bewußtſeyns der Vernichtung der Subjectivität; und die Subjectivität hat ſich ſo in ihrer Vernichtung ſelbſt gerettet. Weil in dem auf ſeinen Glauben nicht reflectirenden Bewußtſeyn endliches Denken und Glauben auseinander liegt, iſt, wegen dieſes Auseinanderliegens, ein ſolches Bewußtſeyn ein nichtphiloſophiſches Bewußtſeyn. Das endliche Thun und Treiben und die ſinnliche

Wahrnehmung, — und auf der andern Seite der Gottesdienſt wechſeln mit einander ab. Und wenn dem religiöſen Menſchen alles endliche Objective zugleich unter einer Geſtalt der Ewigkeit ſich darbietet, und ſein Thun gleichfalls eine ſolche Geſtalt ausdrückt, ſo iſt dieſe Geſtalt der Ewigkeit dabei etwas Subjectives; es iſt die ſittliche einzelne Schönheit, die ſich darſtellt. Die wahrhafte Objectivität und Allgemeinheit erhält dieſe Schönheit in der Kunſt und Philoſophie, in welchen der aufs Abſolute ſich beziehende Gegenſatz von Glauben und Reflexion verſchwindet, ſowohl inſofern er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt, als inſofern er in Reflexionsphiloſophien bewußt vorhanden iſt. Indem er im gemeinen Bewußtſeyn unbewußt vorhanden iſt, vermag der Glaube, und das, was aus dem Glauben kommt, rein zu ſeyn; denn die Subjectivität und Endlichkeit liegt völlig jenſeits, ohne Berührung und Beziehung darauf. So bleibt aber der in die Philoſophie eingeführte Glaube nicht; denn hier hat er eine Rückſicht und Bedeutung des Negirens, und in dieſem Negiren berührt und dadurch erhält er die Subjectivität. Er iſt von dem Gegenſatz ſelbſt afficirt, ſo wie dasjenige, was ſeinen Inhalt macht, als Ueberſinnliches eine unverrückte Sinnlichkeit, — das Unendliche eine unverrückte Endlichkeit gegen ſich hat. Und weil in ihm Beides, vernichtete und gerettete Subjectivität iſt, ſo iſt dieſe gerechtfertigt; denn ſie beruft ſich auf ihr Vernichtetſeyn, da ſie im gemeinen rückſichtsloſen Glauben hingegen wahrhaft verſchwunden, und vor ihm etwas Unheiliges iſt.

Dieſe Verunreinigung des Glaubens und dieſe Heiligung der Subjectivität muß uns noch kürzlich auf die praktiſche Philoſophie Jacobi's führen. Kant's praktiſche Vernunft oder der leere Begriff in ſeiner unverrückten Entgegenſetzung gegen die Natur kann nichts Anderes als ein Syſtem der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit produciren: oder, wie die Kantiſche Moral, ſich an nichts beſtimmende, formelle, ſogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung und Darſtellung in

wissenschaftlicher Inconsequenz der Consequenz der Natur nachgiebt; und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Casuistik die wissenschaftliche Nichtigkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar. Aber in der Rechtslehre muß bestimmt werden: hier geht es nicht, die Bestimmtheit wieder ins Unbestimmte gehen zu lassen; und diese Wissenschaft hat denn nothwendig die sittliche Natur mit den grellsten Schändlichkeiten besudeln müssen. Der allgemeine Haß der Jacobi'schen Philosophie gegen den Begriff verschmäht nothwendig seine objective Form der Sittlichkeit, Gesetz, und vollends das reine Gesetz, als formales Sittenprincip. Und unter andern vortrefflichen Stellen hierüber ist die im Brief an Fichte S. 32. schön und ganz rein: „Ja, ich bin der Atheist und Gottlose, der, dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log; lügen und betrügen will, wie der für Orest sich darstellende Pylades; morden will, wie Timoleon; Gesetz und Eid brechen, wie Epaminondas, wie Johann de Witt; Selbstmord beschließen, wie Otho; Tempelraub begehen, wie David; — ja, Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert, und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. . . . Denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich — daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes, das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist." [1]

Wir haben diese Stelle Jacobi's ganz rein genannt, insofern — (denn das Sprechen in der ersten Person: Ich bin und Ich will, kann ihrer Objectivität nicht schaden) — der Ausdruck, daß das Gesetz um des Menschen willen, nicht der Mensch um des Gesetzes willen gemacht ist, ohne Rücksicht auf die Bedeu-

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 37—38.

tung, die dieſer Ausdruck da hat, wo er hergenommen iſt, auch in dieſem Zuſammenhang zwar eine allgemeinere Bedeutung gewinnt, aber ſeine wahre behält. Der ſittlichen Schönheit kann keine von beiden Seiten fehlen, weder ihre Lebendigkeit als Individualität, daß ſie nicht dem todten Begriffe gehorcht, noch die Form des Begriffs und des Geſetzes, die Allgemeinheit und Objectivität, — die Seite, welche Kant durch die abſolute Abſtraction allein geſetzt, und der er die Lebendigkeit durchaus unterworfen, und ſie getödtet hat. Die angeführte Stelle über die Seite der Lebendigkeit und Freiheit der Sittlichkeit ſchließt ihre Objectivität nicht, aber drückt ſie auch nicht aus; und über ihre Nothwendigkeit und Objectivität müſſen wir uns nach andern Daten umſehen.

Schon dasjenige, was an Beiſpielen von ſittlichen Charakteren, woran Jacobi ſeine Idee der Sittlichkeit klar machen will, herausgehoben wird, zeigt die Vernachläſſigung der geſetzlichen und objectiven Seite. Bei den Spartanern Spertias und Bulis (Briefe über Spin. S. 240.) iſt es ihre „Erfahrung," was ihre Sittlichkeit beſtimmt: „Sie ſagen nicht," merkt Jacobi an, „zu Hydarnes, der ſie bereden wollte, Freunde des Königs zu werden: du biſt ein Thor; ſie geſtanden vielmehr, daß er weiſe ſey in ſeinem Maaße, einſehend und gut. Sie verſuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beizubringen. . . . Sie beriefen ſich nicht auf ihren Verſtand, auf ihr feines Urtheil; ſondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu dieſen Dingen. Sie rühmten ſich auch keiner Tugend, und hatten auch keine Philoſophie; ſie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. . . . Und bei Xerres ſeyen ſie nicht deutlicher geworden" als bei Hydarnes, dem ſie ihre Erfahrung nannten. Zu Xerres ſagten ſie nämlich: „Wie könnten wir hier leben, unſer Land, unſere Geſetze verlaſſen und ſolche Menſchen, daß wir, um für ſie zu ſterben, freiwillig eine ſo weite

Reiſe unternommen haben.“ [1] Kann es aber eine größere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Iſt hier nur Subjectivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung ſichtbar? Dem Satrapen bewieſen ſie gerade ihre Verachtung, daß ſie ihm von *ſeiner* und *ihrer Erfahrung* und *Neigung* ſprachen, und ſeiner Subjectivität ihr Weſen in der Form einer Subjectivität entgegenſetzen. Der Majeſtät des Monarchen aber bewieſen ſie ihre Ehrfurcht, daß ſie vor ihm *ganz deutlich* wurden, und das Objectivſte, und für ihn ebenſo Heilige als für ſie, nämlich Land, Volk und Geſetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigſte iſt, Vaterland, Volk und Geſetze, *Dinge*, an die ſie gewöhnt ſeyen, wie man an Dinge gewöhnt iſt. Er begreift ſie nicht als heilige Dinge, ſondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge iſt nicht ein Verhältniß des Gewohntſeyns und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchſte Nothwendigkeit und die höchſte Energie ſittlicher Freiheit iſt, den Geſetzen eines Volkes, und noch dazu des Spartaniſchen gemäß zu leben: — als etwas gemein Empiriſches, was das Vernünftigſte iſt. Die Erbärmlichkeit der Subjectivität aber, ſich auf ſeines Urtheil und Verſtand zu berufen, oder ſich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen; und das Nichtvorhandenſeyn einer ſolchen Erbärmlichkeit iſt etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können.

Noch weniger iſt an das Herausheben der Objectivität bei Kleomenes in Woldemar zu denken: da dieſer Spartaner hier eingeführt iſt, nicht in den Verhältniſſen mit ſeinem Vaterland und in der Kraft ſeiner wahrhaften Tugend, ſondern in der Individualität ſeines Untergangs; und um wen zu erbauen? — affectirte oder unbedeutende Weiber, und empfindſame Bürger.

Sonſt aber kann man, da Jacobi für ſittliche Schönheit

[1] Jacobi's Werke, B. IV., Abth. 1., S. 232—234.

dem Begriffe und der Objectivität zuwider ist, sich darüber allein an Gestalten halten, in denen er seine Idee der sittlichen Schönheit klar machen wollte. Der Grundton aber dieser Gestalten ist dieser bewußte Mangel an Objectivität, diese an sich selbst festhängende Subjectivität: die beständige, nicht Besonnenheit, sondern Reflexion auf seine Persönlichkeit, diese ewig auf das Subject zurückgehende Betrachtung, welche an die Stelle sittlicher Freiheit höchste Peinlichkeit, sehnsüchtigen Egoismus und sittliche Siechheit setzt; ein Betrachten seiner selbst, welches mit schöner Individualität eben die Verwandelung vornimmt, die mit dem Glauben vorging, — nämlich durch dieß Bewußtseyn individueller Schönheit sich das Bewußtseyn der aufgehobenen Subjectivität und des vernichteten Egoismus zu geben, aber durch dieß Bewußtseyn gerade die höchste Subjectivität und einen inneren Götzendienst gesetzt und sie zugleich gerechtfertigt zu haben. Wie wir bei den Dichtern, welche erkennen, was ewig, und was endlich und verdammt ist, bei den Alten, Dante, und an dem schon in seinem Leben eine Zeitlang der Hölle hingegebenen Orest bei Göthe die Verdammniß der Hölle ausgesprochen finden, — nämlich als das ewige Verbundenseyn mit der subjectiven That, das Alleinseyn mit seinem eigenen sich selbst Angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums: — so sehen wir an den Helden Allwill und Woldemar eben diese Qual der ewigen Beschauung ihrer selbst nicht einmal in einer That, sondern in der noch größern Langeweile und Kraftlosigkeit des leeren Seyns, und diese Unzucht mit sich selbst, als den Grund der Katastrophe ihrer unromanhaften Begebenheiten dargestellt, aber zugleich in der Auflösung dieß Princip nicht aufgehoben, und auch die unkatastrophirende Tugend der ganzen Umgebung von Charakteren wesentlich mit einem Mehr oder Weniger jener Hölle tingirt.

Wenn also bei Jacobi die protestantische Subjectivität aus der Kantischen Begriffsform zu ihrer wahren Gestalt, einer subjectiven Schönheit der Empfindung und der Lyrik himmlischer

Sehnſucht zurückzukehren ſcheint: ſo iſt doch der Glaube und die individuelle Schönheit durch das weſentliche Ingrediens der Reflexion und des Bewußtſeyns über dieſe ſubjective Schönheit aus der Unbefangenheit und Rückſichtsloſigkeit herausgeworfen, wodurch ſie allein fähig iſt, ſchön und fromm und religiös zu ſeyn. Es ergiebt ſich alſo aus dem Bisherigen, daß die Kantiſche Philoſophie der Jacobi'ſchen entgegengeſetzt iſt, inſofern innerhalb der Sphäre, die ihnen gemeinſchaftlich iſt, die Kantiſche, abſolute Subjectivität und Endlichkeit in reiner Abſtraction ſetzt, und dadurch die Objectivität und die Unendlichkeit des Begriffs gewinnt; die Jacobi'ſche aber die Endlichkeit ſelbſt nicht in den Begriff aufnimmt, ſondern ſie als endliche Endlichkeit, als empiriſche Zufälligkeit, und Bewußtſeyn dieſer Subjectivität zum Princip macht. Die gemeinſchaftliche Sphäre beider Philoſophien iſt das Abſolutſeyn des Gegenſatzes von Endlichkeit, Natürlichem, Wiſſen, aber eben deswegen einem formalen, — und von Uebernatürlichem, Ueberſinnlichkeit und Unendlichkeit; für beide alſo iſt das wahrhaft Abſolute ein abſolutes Jenſeits im Glauben oder im Gefühl, und nichts für die erkennende Vernunft. In beiden kommt die ſpeculative Idee vor. In der Kantiſchen Philoſophie tritt ſie in die Deduction der Kategorien rein ein, um ſogleich aber eine reine Identität, eine Verſtandeseinheit zu werden, und ſonſt als ein bloß möglicher Gedanke, der im Denken keine Realität gewinnen kann, weil die Reflexion ſchlechthin das Herrſchende ſeyn ſoll. Bei Jacobi iſt ſie ebenſo in ſubjectiver Form als etwas Particulares, Geiſtreiches, das ebenſo wenig in die Allgemeinheit aufgenommen, als die Vernunft aus dem Inſtinct und ſubjectiver Individualität ſehend, nämlich etwas fürs Denken werden darf.

Weil dieſe Seite des überwiegenden Subjectiven und Endlichen, — welche, wenn einmal die Philoſophie ihre Richtung nach der Form der Reflexion hin genommen hat, nothwendig iſt, — von andern philoſophiſchen Beſtrebungen zwar gleichfalls, aber theils ſchwächer, theils nicht mit dieſer Prätenſion ausgedrückt

wird: ſo konnte ſie an der Jacobi'ſchen Form, welche die theoretiſche und praktiſche Subjectivität, ſo wie das Jenſeit des Glaubens am Klarſten ausſpricht, — als an der Repräſentantin ihrer Gattung, vorzugsweiſe dargeſtellt werden. Zugleich aber iſt zu bemerken, daß dieſe Seite ſelbſt in einer höhern und edlern Geſtalt kann aufgefaßt werden.

Es iſt ſchon erinnert worden, daß das Princip des Jacobiſchen Philoſophirens, indem es das Individuelle und Beſondere über den Begriff erhebt und die ſubjective Lebendigkeit geltend macht, ſich einerſeits der ſubjectiven Schönheit des Proteſtantismus nähert, welcher den Umgang mit Gott und das Bewußtſeyn des Göttlichen nicht in der ſättigenden Objectivität eines Cultus, und dem in ſich klaren und gegenwärtigen Anſchauen und Genuß dieſer Natur und dieſes Univerſums erkennt, ſondern jenen Umgang und Bewußtſeyn als ein inneres, das die fixe Form eines Innern behält, und als eine Sehnſucht nach einem Jenſeits und einer Zukunft, beſtimmt; — eine Sehnſucht, die obſchon ſie mit ihrem ewigen Object ſich nicht vereinigen kann, darin, daß ihr Object wahrhaft und ohne im Hinterhalte etwas Eigenes für ſich behalten zu wollen, das Ewige iſt, ihre Schönheit und ihren unendlichen Genuß hat. Andererſeits aber wird durch das Jacobi'ſche Princip die Schönheit der Individualität, und ihre Form der Empfindung, und Liebe und Glaube dadurch getrübt, daß der Glaube, inſofern er auf das Ewige geht, eine polemiſche Rückſicht und damit den unüberwindlichen Reflex der Subjectivität hat, und auch als abſolute Gewißheit auf das Zeitliche und Wirkliche ausgedehnt wird; ſo daß das Zeugniß der Sinne für eine Offenbarung von Wahrheit gilt und Gefühl und Inſtinct die Regel der Sittlichkeit enthalten, und daß durch die Reflexion auf die Perſönlichkeit und darauf, daß der Menſch überhaupt und die beſondere Perſon das Subject ſolcher ſchönen Empfindung und Liebe iſt, die Sehnſucht ein Wärmen an ſeiner Subjectivität, ſeinen ſchönen Gedanken und Empfindungen wird.

Die Wahrheit aber, die in der Natur iſt, vermag in der Form der Wirklichkeit und Zeitlichkeit, und das Bewußtſeyn des Einzelnen von ſeiner abſoluten Perſönlichkeit nicht den Schmerz der religiöſen Sehnſucht zu verſöhnen, noch ihn aus ſeinem Jenſeits zurückzurufen. Denn die Natur als Zeitliches, und das Individuum als ein in ſeiner Einzelnheit Abſolutes, iſt nicht die Natur als Univerſum, in deſſen Schauen als einem dieſſeitigen die Sehnſucht ihren Frieden finden könnte: noch die Abſolutheit des Subjects, in ſeiner perſönlichen Einzelnheit und permanenten Entgegenſetzung gegen das Ewige, eine Vernunft, welche ſehend, eine Liebe, welche rein, ein Glaube, der lebendig wäre; ſondern wenn das Zeitliche, Subjective und Empiriſche für die Sehnſucht Wahrheit und Gewißheit erhält, iſt die Schönheit ihrer ſubjectiven Natur, ihr Glaube, ihre Liebe und ihr Fühlen überhaupt durch eine ſolche Verſöhnung nur verunreinigt worden.

Wenn alſo in dem Jacobi'ſchen Princip der Schmerz und die Sehnſucht des Proteſtantismus zu einer Verſöhnung fortgeht, aber nach Art des Eudämonismus überhaupt durch Endliches, zunächſt durch die Reflexion und das Bewußtſeyn des Empfindens und der Sehnſucht, welche Reflexion und Bewußtſeyn das Subject deſſelben als ſolches zu Etwas macht, — und wenn dieſe Sehnſucht das Dieſſeits in ſich ſelbſt findet, indem ſie ſich mit ſich ſelbſt befleckt und die gemeine Wirklichkeit und Zeitlichkeit für Offenbarung hält: ſo konnte ſie ſo in ſich reflectirt eine höhere Potenz finden, als Jacobi darſtellte, der Vergötterung des Subjects ein höherer Gegenſtand an ihm erſchaffen, und die Empfindung ſo wie das Anſchauen ſeiner ſelbſt und der Welt idealiſcher aufgefaßt werden; was denn auf der andern Seite ebenſo viel iſt, als die höchſte Anſchauung ſelbſt zu etwas Subjectivem und eigenthümlich Bleibendem zu machen. Wenn das Dieſſeits, was Wahrheit hat, ſtatt die Wirklichkeit zu ſeyn, das Univerſum, und die Verſöhnung mit der Natur Identität mit dem Univerſum, — als Empfindung unendliche Liebe, als Anſchauung aber Religion

ist, aber so, daß diese Identität selbst, es sey mehr als Passivität des Auffassens und innern Nachbildens oder mehr als Virtuosität, etwas schlechthin Subjectives und Besonderes bleiben, ihre Aeußerung nicht befestigen, noch ihre Lebendigkeit der Objectivität anvertrauen, und hiermit eben die vorige Reflexion der Sehnsucht auf das Subject behalten soll: so hat das Jacobi'sche Princip die höchste Potenzirung erreicht, deren es fähig ist, und der Protestantismus, der im Diesseits Versöhnung sucht, hat sich auf das Höchste getrieben, ohne aus seinem Charakter der Subjectivität herauszutreten.

In den Reden über die Religion ist diese Potenzirung geschehen. Da in der Jacobi'schen Philosophie die Vernunft nur als Instinct und Gefühl, und Sittlichkeit nur in der empirischen Zufälligkeit und als Abhängigkeit von Dingen, wie sie die Erfahrung und Neigung und des Herzens Sinn giebt, das Wissen aber nur ein Bewußtseyn von Besonderheiten und Eigenthümlichkeit, es sey äußerer oder innerer, begriffen wird: so ist in diesen Reden hingegen die Natur als eine Sammlung von endlichen Wirklichkeiten vertilgt, und als Universum anerkannt, dadurch die Sehnsucht aus ihrem über Wirklichkeit Hinausfliehen nach einem ewigen Jenseits zurückgeholt, die Scheidewand zwischen dem Subject oder dem Erkennen, und dem absoluten unerreichbaren Objecte niedergerissen, der Schmerz im Genuß versöhnt, das endlose Streben aber im Schauen befriedigt.

Aber indem so das Individuum seine Subjectivität von sich wirft, und der Dogmatismus der Sehnsucht seinen Gegensatz in Idealismus auflöst, so soll diese Subject-Objectivität der Anschauung des Universums doch wieder ein Besonderes und Subjectives bleiben. Die Virtuosität des religiösen Künstlers soll in den tragischen Ernst der Religion ihre Subjectivität einmischen dürfen. Und statt diese Individualität entweder unter dem Leib einer objectiven Darstellung großer Gestalten und ihrer Bewegung unter einander, der Bewegung des Universums, aber in ihnen,

zu verhüllen, — wie in der triumphirenden Kirche der Natur das Genie in Epopäen und Tragödien erbaute, — oder anſtatt dem lyriſchen Ausdruck ſein Subjectives dadurch zu nehmen, daß er zugleich im Gedächtniß vorhanden, und als allgemeine Rede auftrete: ſoll dieſes Subjective in der Darſtellung der eignen Anſchauung des Univerſums, ſo wie in der Production derſelben in andern, die weſentliche Lebendigkeit und Wahrheit ausmachen, die Kunſt ohne Kunſtwerk perenniren, und die Freiheit der höchſten Anſchauung in der Einzelnheit und in dem Für-ſich-etwas-Beſonderes-Haben beſtehen. Wenn der Prieſter nur ein Werkzeug und Diener ſeyn kann, das die Gemeinde, und das ſich ihr und ſich opfert, um das Begrenzende und Objective der religiöſen Anſchauung zu thun, und dem alle Macht und Kraft vor der mündigen Gemeinde nur als einem Repräſentanten zukommen kann: ſoll ſie, ſich unmündig ſtellend, den Zweck und die Abſicht haben, das Innere der Anſchauung von ihm als einem Virtuoſen des Erbauens und der Begeiſterung in ſich bewirken zu laſſen. Es ſoll einer ſubjectiven Eigenheit der Anſchauung (Idiot heißt einer, inſofern Eigenheit in ihm iſt), ſtatt ſie zu vertilgen, und wenigſtens nicht anzuerkennen, ſo viel nachgegeben werden, daß ſie das Princip einer eigenen Gemeinde bilde, und daß auf dieſe Weiſe die Gemeindchen und Beſonderheiten ins Unendliche ſich geltend machen und vervielfältigen, nach Zufälligkeit aus einander ſchwimmen und zuſammen ſich ſuchen, und alle Augenblicke wie die Figuren eines dem Spiel der Winde preisgegebenen Sandmeeres die Gruppirungen ändern; — für deren jede zugleich, wie billig, die Beſonderheit ihrer Anſicht und ihre Eigenheit etwas ſo Müßiges und ſogar Ungeachtetes ſey, daß ſie gleichgültig gegen die Anerkennung derſelben, auf Objectivität Verzicht thun, und in einer allgemeinen Atomiſtik alle ruhig neben einander bleiben können. Wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats ſehr gut paßt, und in welcher Idee eine Anſchauung des Univerſums nicht eine Anſchauung deſſelben als Geiſtes ſeyn

kann; weil das, was Geiſt iſt, im Zuſtande der Atomen, nicht als ein Univerſum vorhanden iſt, und überhaupt die Katholicität der Religion nur in Negativität und der Allgemeinheit des Einzelnſeyns beſteht. Wenn alſo ſchon die Subjectivität des Sehnens in die Objectivität des Schauens ſich emporgehoben hat, und die Verſöhnung nicht mit der Wirklichkeit, ſondern mit dem Lebendigen, nicht mit der Einzelnheit, ſondern mit dem Univerſum geſchieht, ſo iſt ſelbſt dieſes Anſchauen des Univerſums wieder zur Subjectivität gemacht; indem es theils Virtuoſität, oder nicht einmal ein Sehnen, ſondern nur das Suchen eines Sehnens iſt: theils es ſich nicht organiſch conſtituiren, noch die wahrhafte Virtuoſität in Geſetzen, und in dem Körper eines Volkes und einer allgemeinen Kirche ihre Objectivität und Realität erhalten, ſondern die Aeußerung ein ſchlechthin Inneres, unmittelbarer Ausbruch oder Nachfolge einzelner und beſonderer Begeiſterung, und nicht die wahrhafte Aeußerung, ein Kunſtwerk vorhanden ſeyn ſoll.

C. Fichte'ſche Philoſophie.

In der Kantiſchen Philoſophie iſt das Denken, das Unendliche, die Form des Objectiven das Erſte. Der abſolute Gegenſatz deſſelben, gegen das Beſondere, Endliche, das Seyn, iſt im erkennenden Subject, aber bewußtlos oder nicht zugleich objectiv für daſſelbe: oder man kann auch ſagen, die abſolute Identität, in welcher der Gegenſatz aufgehoben iſt, iſt rein objectiv, ein bloßer Gedanke; — Beides iſt gleichbedeutend, denn Beides, dieſe Form abſoluter Objectivität, das Jenſeits der Identität für das Erkennen, und das Subjective, das Erkennen, wohinein der abſolute Gegenſatz verlegt wird, kommen nicht zuſammen. In der Jacobi'ſchen Philoſophie iſt das Bewußtſeyn über denſelben das Erſte, und der Gegenſatz, der im Erkennen iſt, flieht ebenſo, um als aufgelöſter vorgeſtellt zu werden, zu ſeinem Gegentheil, einem Jenſeits des Erkennens. Aber es iſt eine Mitte zwiſchen dieſem Uebergang zu abſolut Entgegengeſetzten vorhanden; aber dieſe Mitte iſt ſelbſt ein Subjectives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieſes Sehnen iſt in der Fichte'ſchen Philoſophie mit der Kantiſchen Objectivität ſyntheſirt, aber nicht daß die beiden entgegengeſetzten Formen ſich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöſchten, und die abſolute Mitte hervorträte, ſondern jene Jacobi'ſche ſubjective Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums iſt ſelbſt nur in objective Form aufgenommen. In der Kantiſchen Philoſophie zeigt ſich wegen des Widerſpruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Beſonderheit nicht der

mindeſte Kummer; im Theoretiſchen wird er abſolut behauptet, und im Praktiſchen, deſſen Begriff es mit ſich bringt, ihn aufzuheben, tritt ein Formalismus von Rechtswiſſenſchaft und Moral, ohne Lebendigkeit, ſo wie ohne Wahrheit auf. Die Jacobi'ſche Philoſophie hat das Identiſchſeyn des Allgemeinen und Beſondern in der, aber ſubjectiven Individualität; eine ſolche Vereinigung kann deswegen nur ein Kummer und Sehnen, und die Beſonderheit muß ein Permanentes, Geheiligtes und Abſolutes ſeyn. Bei Fichte iſt dieſe Subjectivität des Sehnens ſelbſt zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, abſolute Forderung, und die Forderung iſt der Culminationspunkt des Syſtems: Ich ſoll gleich Nicht-Ich ſeyn; aber es iſt kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen.

Es iſt oben erinnert worden, wie das Syſtem ſich zur negativen Seite des Abſoluten, der Unendlichkeit, Ich als abſolutem Denken erhebt. Und inſofern iſt es reiner Idealismus; der aber, weil jene negative Seite ſelbſt als das abſolut Poſitive geſetzt wird, formell wird, und einen Realismus ſich gegenüberſtehen hat. Dadurch, daß er die Gegenſätze nur im Unendlichen gleichzuſetzen vermag, d. h. das abſtrahirende Denken, die reine Thätigkeit, dem Seyn entgegengeſetzt, zum Abſoluten macht, vernichtet er ſie nicht wahrhaftig, ſondern dieſe intellectuelle Anſchauung iſt etwas Formelles, ſo wie der Idealismus; und dem Denken gegenüber tritt die Realität, jener Identität der intellectuellen Anſchauung der Gegenſatz auf, und alle Identität iſt die relative des Cauſalzuſammenhangs in einem Beſtimmen des Einen durch das Andere.

Nach der Aufgabe der Philoſophie, wie ſie durch die Locke'ſche und Hume'ſche Cultur beſtimmt worden iſt, ſoll vom Standpunkt des Subjects die Welt berechnet und nunmehr erklärt werden. In dieſe zu erklärende Welt wird eben dieſe Entgegenſetzung hineingetragen, die zwiſchen ihr und dem Subject Statt findet: ſie trennt ſich in eine ideelle und reelle Seite; ſo daß das Ideelle, in dem relativen Gegenſatz gegen das Reelle, das eine Mal die

reine von der Realität abſtrahirende Identität, oder der reine Begriff wird: das andere Mal aber die auf die Realität bezogene, — Raum, Zeit, Kategorien, die Idealität des Reellen iſt. Das Objective oder Allgemeine des Reellen beſteht nun allein in demjenigen, was in der Scheidung der Welt die ideelle Seite iſt; ſo daß der Idealismus, der auf die Erklärung der objectiven Welt ausgeht, unmittelbar, indem er Objectivität als das Ideelle erkannt hat, ſie auch aus dem Princip des Ideellen, des Ich, des Allgemeinen, was im Gegenſatz gegen die Welt überhaupt das Subject iſt, abgeleitet, und hiermit das Anundfürſichſeyn des Objectiven aufgehoben hat.

Dieſer kritiſche Idealismus, den Fichte in ſchärferem Umriß heraushob, iſt, wie von ſelbſt erhellt, etwas Formales: das Allgemeine der dem Subject entgegengeſetzten Welt iſt als Allgemeines, Ideelles, als Denken, und damit als Ich geſetzt. Aber nothwendig bleibt das Beſondere zurück; und wenn nach der beliebten Stellung der Idee der Philoſophie von Erklärung die Rede ſeyn ſoll, ſo bleibt von der objectiven Welt die intereſſanteſte Seite, die Seite ihrer Realität unerklärt. Daß das Reelle, als für die Empfindung, etwas Empiriſches ſey, und unter dieſem Titel geradezu weggeworfen und der Betrachtung für unwürdig erklärt werde, wie Kant thut, iſt ſo wenig befriedigend, als wenn Fichte zeigt, daß die Empfindung ſchlechthin etwas Subjectives iſt, und daß roth u. ſ. w. von der Hand des Subjects erſt auf die Fläche verbreitet werde, und dadurch Objectivität erhalte. Denn es iſt gerade nicht nach der Idealität, ſondern nach der Realität die Frage; und es iſt gleichgültig, ob die Realität eine unendliche Menge von Empfindungen oder von Beſchaffenheiten der Dinge iſt. In dem praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre wird zwar die Miene gemacht, als ob die für die ideelle Seite abſolute Realität, die Dinge wie ſie an ſich ſind, aus dem, wie wir ſie machen ſollen, hätten conſtruirt werden ſollen. Allein es iſt da nichts als eine Analyſe des Begriffs des Strebens und

des Triebs in einer Intelligenz, und einige Reflexionsbegriffe für das Gefühl, daß die Gefühle verſchieden ſeyn müſſen, abgeleitet: oder von der Aufgabe, das Syſtem der Dinge, wie ſie ſeyn ſollen, iſt nichts als der formelle Begriff des Sollens analyſirt. Aber außer dieſem formalen Weſen iſt das Gefühl ſelbſt als reales Syſtem, oder die Totalität des Sollens auch nicht im Geringſten conſtruirt: denn ſchon an und für ſich läßt das Sollen ganz und gar keine Totalität zu; ſondern die Mannigfaltigkeit der Realität erſcheint als eine unbegreifliche, urſprüngliche Beſtimmtheit und empiriſche Nothwendigkeit. Die Beſonderheit und Differenz als ſolche iſt ein Abſolutes. Der Standpunkt für dieſe Realität iſt der empiriſche Standpunkt eines jeden Einzelnen; und für jeden Einzelnen iſt ſeine Realität die unbegreifliche Sphäre gemeiner Wirklichkeit, in die er nun einmal eingeſchloſſen iſt. Es braucht nicht erinnert zu werden, wie gleichgültig für dieſe Abſolutheit des Empiriſchen jener formale Idealismus iſt, welcher erweiſt, daß dieſe ganze empiriſche Realität nur ein Subjectives, ein Gefühl ſey: denn dieſe Form verändert an der gemeinen und unbegreiflichen Nothwendigkeit des empiriſchen Daſeyns nicht das Mindeſte; und es iſt durchaus an keine wahre Idealität der Wirklichkeit und der reellen Seite, ſie erſcheinen nun als Beſchaffenheit der Dinge oder als Empfindung, zu denken.

Der Formalismus des hier idealiſtiſch genannten Wiſſens, der bei der Jacobi'ſchen Philoſophie, welche das beſtimmteſte und offenſte Bewußtſeyn darüber hat, entwickelt worden iſt, bedarf eigentlich keiner weitern Erläuterungen bei der Fichte'ſchen Philoſophie, welche ihn mit den andern durch das Princip der Subjectivität, und daß die abſolute Identität nicht für Erkennen und Wiſſen, ſondern nur für den Glauben iſt, gemein hat. Das Weſentliche deſſelben iſt, daß der reine Begriff, das leere Denken zu einem Inhalt, einer Beſtimmtheit des Begriffs, oder umgekehrt, die Beſtimmtheit zu der Unbeſtimmtheit auf eine unbegreifliche Weiſe hinzutritt. Ob nach dem Jacobi'ſchen Dogmatismus das

Objective, das Gegebene als das Erſte genannt wird, zu welchem der Begriff ſpäter hinzukommt: oder ob Fichte das leere Wiſſen, Ich, zum Erſten macht, deſſen Weſen daſſelbe mit dem leeren Verſtand des analyſirenden Wiſſens, nämlich eine Identität iſt, für welche bei Fichte die ihm fremde, aus ihm nicht zu begreifende Beſtimmtheit als das Spätere erſcheint, — macht in der Sache nicht den mindeſten Unterſchied.

Wenn nach dem Fichte'ſchen Idealismus Ich nicht Dinge empfindet und anſchaut, ſondern nur ſein Empfinden und ſein Anſchauen anſchaut, und nur von ſeinem Wiſſen weiß, ſo iſt die reine leere Thätigkeit, das reinfreie Handeln, das Erſte und einzig Gewiſſe; und es iſt ſchlechthin nichts als das reine Wiſſen und das reine Anſchauen, und das Empfinden: Ich=Ich. Wir werden nachher ſehen, wie durch den abſoluten Willensact die ganze vernichtete Sinnenwelt überhaupt Realität erhält; aber das Wiſſen um dieſe Realität, das Verhältniß der abſoluten Leerheit und Unbeſtimmtheit des Wiſſens zu der Beſtimmtheit und jener Realität iſt das Unbegreifliche, und eins dem Andern, das Beſondere dem Allgemeinen gleich fremd, wie die empiriſch gegebene Beſtimmtheit Jacobi's, der Unbeſtimmtheit oder dem Begriffe des analyſirenden Verſtandes. Fichte's Weiſe nur vom Wiſſen, nämlich nur von der leeren Identität zu wiſſen, bereitete ſich aber durch ihren eigenen Formalismus einen Weg zum Beſondern. Es wird anerkannt, daß die einzige Wahrheit und Gewißheit, das reine Selbſtbewußtſeyn und das reine Wiſſen, etwas Unvollſtändiges, durch etwas Anderes Bedingtes, d. h. daß das Abſolute des Syſtems nicht abſolut ſey, und eben deswegen zu etwas Anderem fortgegangen werden müſſe. Dieſe erkannte Unvollſtändigkeit des abſoluten Princips, und die daraus erkannte Nothwendigkeit eines Fortgehens zu einem Andern, iſt das Princip der Deduction der Sinnenwelt. Das völlig Leere, womit angefangen wird, hat durch ſeinen abſoluten Mangel den Vortheil, in ſich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, ſich

zu erfüllen, zu einem Andern, und von dieſem Andern zu andern Andern in eine unendliche objective Welt fortgehen zu müſſen. Giebt es nun eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip ſchlechthin Theil, und durch ſeine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums iſt. Das Princip ſpielt auf dieſe Art die gedoppelte Rolle, das eine Mal abſolut, das andere Mal ſchlechthin endlich zu ſeyn, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empiriſche Unendlichkeit werden zu können.

Der Formalismus dieſes Princips hat, für ſich betrachtet, auch den großen Vortheil, daß es leicht begreiflich zu machen iſt. Es iſt allgemein über die ſchwere Forderung der intellectuellen Anſchauung geklagt, es iſt zu ſeiner Zeit erzählt worden, daß Menſchen über dem Beginnen, den reinen Willensact und die intellectuelle Anſchauung zu produciren, in Wahnſinn verfallen ſeyen; — Beides iſt ohne Zweifel durch den Namen der Sache veranlaßt worden, welche Fichte als einfach und gemein genug beſchreibt, und von der es wohl nur ſchwer hielt, ſich zu überzeugen, daß ſie wirklich nur dieß Gemeine und Einfache ſey. Irgend ein Ding, etwas dem reinen Bewußtſeyn, oder Ich (das im gemeinen Bewußtſeyn nach Fichte's Ausdruck gleichfalls gegeben iſt) Fremdartiges anſchauen, iſt empiriſche Anſchauung; aber von allem Fremdartigen im Bewußtſeyn abſtrahiren, und ſich ſelbſt denken, iſt intellectuelle Anſchauung. In irgend einem Wiſſen von allem beſtimmten Inhalt abſtrahiren, und nur das reine Wiſſen, das rein Formelle deſſelben wiſſen, iſt reines abſolutes Wiſſen; dieſe Abſtraction iſt doch leicht zu machen, und jeder weiß auch was, an dem er die Abſtraction machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abſtrahirt hat, hat man ſich auch nicht bange ſeyn zu laſſen: denn es geht nicht verloren, ſondern tritt vielmehr fürs Wiſſen, und fürs Handeln ohnedieß, in ſeiner ganzen empiriſchen Ausdehnung und Breite wieder ein;

nur macht die Philoſophie dieſe Zufälligkeit des gemeinen Bewußtſeyns methodiſch, aber ohne ihm von ſeiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringſten etwas zu nehmen.

Das Methodiſche dieſes Wiſſens oder die Philoſophie über das gemeine Bewußtſeyn beſteht darin, daß fürs Erſte von etwas ſchlechthin Wahrem und Gewiſſem ausgegangen wird, dem Ich, dem Wiſſen ſelbſt in allem Wiſſen, dem reinen Bewußtſeyn. Aber, da es unmittelbar ſich als Princip der Deduction nur dadurch erweiſt, daß es ſchlechthin unvollſtändig und rein endlich iſt, ſo iſt ſeine Wahrheit und Gewißheit von einer ſolchen Art, welche von der Philoſophie verworfen wird; denn für dieſe iſt die Wahrheit und Gewißheit allein in dem, was nicht unvollſtändig, noch eine Abſtraction, noch bedingt iſt.

Daß aber die Leerheit des Wiſſens Princip des Fortgangs wird, — dieß findet ſich eben darin, daß daſſelbe ein ſchlechthin Mangelhaftes iſt und alſo unmittelbar eines Andern bedarf und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung deſſelben iſt, wird. Die Form, unter welcher die objective Welt, als ein Fremdes zu dem, was durch ſie vervollſtändigt wird, nämlich zum reinen Wiſſen hinzutritt, iſt das Schließen von dem Mangel eines Umſtandes im Anknüpfungspunkte, auf ſeine Nothwendigkeit, von der Unvollſtändigkeit des Abſoluten, das ſelbſt ein Theil iſt, auf einen anderen Theil, der jenen vervollſtändigt. Daß aber in dem als abſolut Geſetzten ein Mangel, daß es nur Theil iſt, — dieſe Einſicht iſt allein möglich durch die Idee der Totalität, oder überhaupt nur durch das Bewußtſeyn, daß zum Behuf der ſogenannten intellectuellen Anſchauung, des Sich-ſelbſt-Denkens, und des reinen Wiſſens, abſtrahirt worden iſt von anderem Fremdartigen, das nachher wieder aufgenommen wird. Warum nicht jene Idee der Totalität ſelbſt, an welcher gemeſſen das reine Wiſſen ſich als ein Unvollſtändiges zeigt, als das Abſolute auftritt, ſondern ein als Theil und mangelhaft Anerkanntes, — davon iſt für ſich kein Grund abzuſehen, als weil dieſer Theil

empiriſche Gewißheit und Wahrheit hat, indem ja doch jeder weiß, daß er weiß; ſolcher empiriſchen Wahrheit wird der Vorzug vor der abſoluten Wahrheit der Totalität gegeben. Das Fortſchließen von dem Theil auf andere Theile aber iſt nichts als ein Wiederaufnehmen deſſen, wovon abſtrahirt worden iſt; oder da das, was durch die Abſtraction zu Stande gekommen iſt, unmittelbar in negativer Beziehung mit dem ſteht, wovon abſtrahirt wird, daſſelbe in jenem, aber in negativer Form vorhanden iſt: ſo iſt die Deduction nichts als eine Verwandelung der Zeichen, des minus in plus. Im reinen Wiſſen iſt die Sinnenwelt als ein minus geſetzt, es iſt von ihr abſtrahirt, ſie iſt negirt worden; der Schluß auf ſie beſteht darin, daß ſie nunmehr als ein plus, und dieß plus als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird. In der Freiheit des vernünftigen Weſens iſt das Objective, worauf ſich ſeine Freiheit richtet, als ein minus geſetzt: die Deduction der Sphäre für die Freiheit beſteht alſo darin, daß es mit einem plus, als ſeyend geſetzt wird; ſo wie ein leerer Geldbeutel ein Beutel iſt, in Beziehung auf welchen das Geld allerdings ſchon, aber mit dem Zeichen minus geſetzt iſt, und das Geld aus demſelben unmittelbar deducirt werden kann, weil es in ſeinem Mangel unmittelbar geſetzt iſt.

Ein Erkennen durch ſolche Deduction iſt an und für ſich kein wahrhaftes Erkennen; denn dieß fängt vom Abſoluten an, das weder ein Theil, noch unvollſtändig, noch allein für Empirie Gewißheit und Wahrheit, noch durch Abſtraction, ſondern durch wahrhafte intellectuelle Anſchauung, iſt. Jenes Erkennen aus dem Mangel beruht im Grunde auf eben demſelben Gegebenſeyn der Objecte für das analyſirende Denken, wie Jacobi, Köppen und Andere in den geoffenbarten und geglaubten Thatſachen des Bewußtſeyns das Mannigfaltige und ſeine Verknüpfung vorfinden: nur daß das Vorgefundene bei Jacobi und Köppen ein poſitives, bei Fichte hingegen ein negatives Zeichen hat; jene finden ebendaſſelbe als vorhanden, was Fichte als mangelnd

findet. Dieſer Idealismus iſt daher die wahrhafte Umkehrung des formalen Wiſſens, — aber nicht wie Jacobi[1] geſagt hat, des „Cubus“ des Spinozismus; denn der Cubus des Spinoza iſt nicht umkehrbar, weil er im freien Aether ſchwebt, und es an ihm kein Oben noch Unten, viel weniger irgend eine Kugel, oder Schildkröte, worauf er gegründet wäre, giebt, ſondern er ſeine Ruhe und ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat, ſeine eigene Kugel und Schildkröte iſt. Hingegen das regelloſe Polyeder des formalen Wiſſens liegt auf einer ihm fremden Erde, in der es ſeine Wurzel, und an der es ſeinen Träger hat; für daſſelbe alſo giebt es ein Oben und Unten. Das gewöhnliche formelle Wiſſen hat die mannigfaltige Empirie als Grund, aber zieht aus demſelben in die ideelle Atmoſphäre mannigfaltige Spitzen von Begriffen. Das Fichte'ſche formelle Wiſſen iſt eine Umkehrung von jenem, es fängt in der Atmoſphäre, worin Ein und daſſelbe nur negativ und ideell vorgefunden wird, an; und der Idealität deſſelben ſich bewußt, ſenkt es den negativ vorhandenen Inhalt mit poſitivem Zeichen als Realität nieder.

Was nun das Product eines ſolchen Erkennens, das vom gewiſſen Theile anfängt, und nach und nach im Fortgang an den Theilen den Mangel als eine fürs Wiſſen geſetzte Totalität ausſprechen will, betrifft: ſo ſcheint es, daß das Product die Totalität nicht nur ſeyn könne, ſondern auch ſeyn müſſe. Denn ihre Idee ſcheint das Vorausgeſetzte zu ſeyn, indem durch ſie allein erkannt werden kann, daß jenes abſolut gewiſſe Erſte nur ein Theil iſt. Weil ſie alſo wahrhaft das Erſte iſt, ſo ſcheint der Fortgang der Entwickelung ſie darſtellen zu müſſen; aber daß das Ganze dieſes Fortgangs Totalität ſey, iſt eben dadurch, daß ein als Theil Erkanntes, Mangelhaftes, abſolute Wahrheit und Gewißheit haben ſoll, unmöglich. Die reine Empirie, die nicht von einem Theile weiß, den Theil nicht durch Reflexion als ein ſchlechthin Weſen Habendes fixirt, vermag wohl von

[1] Werke, B. III., S. 11.

einem Theile anzufangen, und durch ihren Fortgang an den Theilen den ganzen Kreis zu beſchreiben und darzuſtellen; denn weil ſie Empirie iſt, ſteckt ſie nicht in den Fußeiſen der Reflexion, die den Theil zu einem Anſich, und ſo es unmöglich macht, zum Ganzen zu gelangen. Aber eine von der Empirie producirte oder vielmehr gefundene Totalität iſt, wenn ſie auch der Vorſtellung als ſolche gegeben wird, nicht für die Erkenntniß; denn für dieſe müſſen die Theile ſchlechthin durchs Ganze beſtimmt, das Ganze das Erſte der Erkenntniß ſeyn. Jene formale, das negativ Vorgefundene in Poſitives umwandelnde Erkenntniß, ſo wenig ſie vom Ganzen anfängt, ſondern vom Theile zu Theilen fortgeht, vermag aus ihrem Theilweſen weder für die Vorſtellung überhaupt, noch für die Erkenntniß, herauszukommen. Denn wenn ihr darin, daß ſie das leere Wiſſen als etwas Unvollſtändiges erkennt, die abſolute Idee vorzuſchweben ſcheint: ſo bedeutet dieſe Idee unmittelbar nur ſelbſt die Negativität eines Andern, das nöthig iſt, und das ſelbſt wieder nur ein Endliches, ein Theil, ein Anderes iſt, und ſo fort ins Unendliche. Sie erweiſt ſich als etwas ſchlechthin Formelles, weil der endliche Anknüpfungspunkt, alſo der Theil ein Anſich, ein Abſolutes iſt, wodurch alle wahre Idee der Totalität ſchlechthin zerſtört wird. Was die Deduction durch ihr Kunſtſtück, das Negative in ein Poſitives umzuſetzen, producirt, iſt daher nothwendig eben jene Maſſe gemeiner empiriſcher Realität, eine allenthalben endliche Natur, eine Sinnenwelt. Durch die Abſtraction von dem Fremdartigen im Ich war von ihm nicht ſpeculativ abſtrahirt, d. h. es war nicht vernichtet, ſondern dieſelbe Formel in eben demſelben Zuſammenhange und derſelben gemeinen Wirklichkeit, nur mit negativem Zeichen in der Form eines Mangels geſetzt worden. Wie der Spiegel ſie im gemeinen Empirismus empfangen und ideell in ſich geſetzt hatte, ſo giebt er ſie nachher wieder zurück; und dieſes Zurückgeben, oder dasjenige nennen, was dem Mangel mangelt, heißt eine immanente, transſcendentale Deduction.

Da die Endlichkeit des Anfangspunkts, der abſolut iſt, unmöglich macht, daß die Geburt der Erkenntniß ein wahrhaftes Ganzes iſt (denn dieſes iſt allein dadurch möglich, daß kein Theil an ſich iſt): ſo iſt ein wahres Ideal, worin die Endlichkeit der empiriſchen Realität verſchwände, die Affection zur Natur würde, ſchlechthin unmöglich. Es giebt keine andere Fülle von Vorſtellungen, als von endlichen; die Natur iſt ſchlechthin Sinnenwelt. Die Veränderung, welche mit dem gemeinen Empirismus vorgeht, iſt, daß er deducirt worden iſt, d. h. daß das Syſtem, oder beſſer die Maſſe (denn an ein Syſtem iſt nicht zu denken) der für das gemeine Bewußtſeyn nothwendigen Vorſtellungen, zuerſt als reiner Mangel geſetzt, und an dasjenige, was das Subject dieſes Mangels iſt, nämlich das Ich, angeknüpft erſcheint. Und es iſt beliebig, das eine Mal auf den reinen Mangel, das andere Mal auf die Maſſe des Mangelnden zu reflectiren: das eine Mal das reine Wiſſen, und immer das reine Wiſſen, die Leerheit, das Nichts zu denken, das andere Mal aber den ganzen Inhalt dieſes Nichts, als eine Maſſe von ſubjectiven, aber nur ſubjectiven Affectionen. Beides, das reine minus, und dasjenige, deſſen das Ich ermangelt, damit es ein Mangel iſt, iſt unzertrennlich; denn die Abſtraction iſt unmittelbar nur dadurch, daß ſie mit dem in Beziehung ſteht, wovon abſtrahirt wird, oder daß dieſes mit negativem Zeichen geſetzt iſt. Die theoretiſche Wiſſenſchaft nun beſteht in der Erkenntniß des Mangels, und des Mannigfaltigen, deſſen entbehrt wird; aber die eigentliche Realität, das wahrhafte plus, erhält es erſt durch den reinen Willensact. Aber Eins iſt nie ohne das Andere, die Leerheit nicht ohne das, wovon ſie leer iſt: es ſey, daß nun dieſes ideell oder reell, ſubjectiv oder objectiv geſetzt ſey.

„Der Ich," der im zweiten Aufzuge der „Beſtimmung des Menſchen" (an welche Darſtellung wir uns hier vorzüglich halten wollen), ſich durch einen Geiſt in Freiheit ſetzen läßt, denkt, wenn er ſich am Ende wirklich in Freiheit geſetzt glaubt, gar nicht an

dieſe ſeine völlige Verbundenheit mit der empiriſchen Nothwendigkeit, und an die unbegreifliche Sphäre ſeiner gemeinen Realität im Gefühl. Er giebt im Vorbeigehen S. 88. auf die Frage des Geiſtes: „Du fühlſt doch nie überhaupt?“ — die Antwort: „Ich: Keineswegs. Jede Empfindung iſt eine beſtimmte. Es wird nie nur bloß geſehen, oder gefühlt, oder gehört, ſondern immer etwas Beſtimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menſchen, und dergleichen“ (dieß: Dergleichen umfaßt wohl das Uebrige der Natur, das Exquiſite derſelben aber wird in dem namentlich Aufgeführten, dem Grünen, Rothen, dem Violinen-Schall, genannt ſeyn ſollen; unter den Beſtimmtheiten aber wären Beiſpiele beſtimmter Formen intereſſanter und zweckdienlicher geweſen, als jene Beiſpiele des Formloſen) „geſehen, gefühlt, gehört. Laß das unter uns abgemacht ſeyn.“ Von allem dieſem Beſtimmten, und der Beſtimmtheit ſeiner empiriſchen Exiſtenz überhaupt, meint ſich der Ich ohne Weiteres dadurch befreit, daß er ſich überzeugt, jene Beſtimmtheiten ſeyen in ihm, und nur ſeine Affectionen, das Wiſſen davon ein unmittelbares Wiſſen von ſeinem Zuſtand, und die ganze Kette der gemeinen Nothwendigkeit nur einſeitig: er frei alſo dadurch, daß das Subject für ſich ſelbſt (durch Affectionen, nicht durch Dinge) ein abſolut empiriſches Weſen iſt; — ein Widerſpruch, welcher unter die härteſten zu rechnen iſt. Um der Ueberzeugung willen, daß das Bewußtſeyn eines Dinges außer uns abſolut nichts weiter iſt als das Product unſeres eigenen Vorſtellungsvermögens, erklärt der Geiſt den Ich für frei und auf ewig erlöſet von der Furcht, die ihn erniedrigte und quälte: frei von einer Nothwendigkeit, die nur in ſeinem Denken ſey, und von der Wirklichkeit von Dingen, die außer ihm exiſtiren; — als ob er nicht in einer und eben derſelben Gefangenſchaft ſeines Zuſtandes, in einer und eben derſelben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet ſie nicht mehr in der Form ſeines Denkens als äußeres Object vorhanden iſt, mit

eben derſelben Wirklichkeit, Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affectionen und Zuſtänden exiſtirt.

Da nun der Ich annoch mit einem und eben demſelben Reichthum von den Realitäten als Empfindungen begabt iſt, ſo iſt nicht zu begreifen, wie er über die Façon von Dingheit, welche ſein Syſtem von Affectionen verloren hat, in das Härmen hineingerathen kann, daß nunmehr Nichts, abſolut Nichts als Vorſtellungen, Beſtimmungen eines Bewußtſeyns als bloßen Bewußtſeyns ſeyen. Nicht über das, was er verlor: denn jene bloße Façon der Objectivität und Körperlichkeit des Süßen und Bittern iſt nicht der Mühe werth: ſondern darüber, daß er noch an ſeiner unverletzten Nothwendigkeit in ihrer ganzen Länge und Breite (des ſüßen und bittern und rothen u. ſ. w. Empfindens und des „nackten Factums der Anſchauung" [S. 169.], zu denen erſt durch das Denken das Ding hinzukommt, das ihm allein verloren gegangen iſt) reich bleibt, — hatte er zu wehklagen. Nicht über das, was der Geiſt nahm, ſondern über die ganze Endlichkeit, die er ihm ließ, konnte der Ich ihn einen ruchloſen Geiſt nennen.

Das unmittelbare Product dieſes formalen Idealismus, das uns entſtanden iſt, ergiebt ſich alſo in folgender Geſtalt: ein Reich einheitsloſer Empirie und reinzufälliger Mannigfaltigkeit ſteht einem leeren Denken gegenüber. Wenn das leere Denken als wirkende und reelle Kraft geſetzt wird, muß es, wie die übrige Objectivität, als ein Ideelles erkannt werden; oder um den Gegenſatz gegen die empiriſche Nothwendigkeit und Mannigfaltigkeit rein zu haben, muß es nicht als reelle wirkende Kraft, d. h. in Beziehung auf Realität, ſondern rein für ſich als leere Einheit, als von der Beſonderheit ganz abgeſchiedene Allgemeinheit geſetzt werden. Kant's reine Vernunft iſt eben dieſes leere Denken, und Realität ebenſo jener leeren Identität entgegengeſetzt und das nicht Zuſammenſtimmende Beider iſt es, was den jenſeitigen Glauben nothwendig macht. Aber die der Identität mit der praktiſchen

Vernunft nothwendig entbehrende Realität wird in der Kantiſchen Philoſophie nicht bloß in der ganz bloß empiriſchen Beziehung, wie ſie als Empfindung des empiriſchen Subjects vorhanden iſt, und in dem Fichte'ſchen Idealismus allein vorkommen kann, betrachtet; ſondern Kant erkennt ſie zugleich als eine höhere Realität, nämlich als organiſches Syſtem und ſchöne Natur. Indem der Kantiſche Idealismus dafür die Reinheit der Abſtraction (welche die Identität ganz aus der Differenz heraus und ihr entgegengeſetzt als Ein Glied des Gegenſatzes, und das andere als reine empiriſche Nothwendigkeit und eine aller Identität ermangelnde Mannigfaltigkeit ſetzt) verliert, gewinnt er gegen dieſen Formalismus, dadurch, daß an einer Stelle des Syſtems mehr die ſpeculative Idee hervortritt.

Auf dieſe Weiſe iſt im Fichte'ſchen Idealismus das Syſtem des Wiſſens ein Wiſſen von einem ganz leeren Wiſſen, welchem eine empiriſche Realität, von der Einheit, welcher die Mannigfaltigkeit abſolut entgegengeſetzt iſt, und von einer relativen Identität Beider. Einem ſolchen formalen Wiſſen, das es nicht weiter als bis zur relativen Identität bringen kann, und ſeinem abſoluten Gegenſatze, der bei Kant die populare und weniger abſtracte Form von Glückſeligkeit und Moralität hat, muß die wahre Identität als ein abſolutes Jenſeits gegenüber ſtehen. Weil Denken und Wiſſen ſchlechthin nur formal, nur im Gegenſatze, nur relativ ſind, ſo iſt vernünftige Erkenntniß und ſpeculative Idee unmittelbar aufgehoben und unmöglich. Die höchſte Anſtrengung des formalen Denkens iſt die Anerkennung ſeines Nichts und des Sollens; aber weil es ſich nicht wahrhaft aufgiebt, iſt das Sollen perennirend. Es iſt ein bleibendes Wollen, das nichts kann, als nur bis zur Unendlichkeit und zum Nichts, aber nicht durch daſſelbe hindurch zur poſitiven vernünftigen Erkenntniß durchbrechen.

Dieſe Form der Dreiheit: 1) Setzen, Denken, Unendlichkeit, alsdann 2) Seyn, Entgegenſetzen, Endlichkeit, und 3) eine (indem die zwei erſten ſchlechthin verſchiedene ſind) Beziehung Beider fürs

Wissen auf einander, welche selbst eine gedoppelte ist, a) eine unvollkommene, die positive Beziehung fürs Wissen, b) absolute Identität Beider (und diese ist außer einem solchen Wissen und Erkennen), — diese Form der Dreiheit spricht das ganze System in allen seinen Darstellungen, wie zuerst in der Wissenschaftslehre aus.

Die zwei ersten Theile, oder der Gegensatz ist in ihren zwei ersten Grundsätzen enthalten, deren erster: Ich=Ich (nicht als die formale Identität), die Unendlichkeit, welche eine Endlichkeit gegen sich hat, eben darum ist, weil er noch einen zweiten für ihn absoluten, aus dem Ich=Ich nicht erkennbaren außer und nach sich nothwendig hat. Diese zweite „Handlung" soll „der Materie nach bedingt" seyn, „es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln;" [1] . . . „aber" (S. 18—19. Wissenschaftslehre) „die Bedingung, unter welcher das Gegentheil von Ich gesetzt wäre, kann aus Ich=Ich sich gar nicht ergeben: da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens so wenig enthalten wird, daß sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist." Daß das Setzen sowohl als das Entgegensetzen, Beides ein Handeln des Ich selbst sind, — mit dieser Identität, welche dieselbe ist, die sich im vormaligen Subject, der einfachen Substanz der Seele, als dem gemeinschaftlichen Behälter für vielerlei entgegengesetzte Thätigkeiten fand, ist so wenig etwas gedient, daß sie vielmehr das Formellste und dasjenige ist, was diese Philosophie am Allerhöchsten verschmähen muß. Und der Anfang mit dem Gegensatze ist theils ein vorläufiges, problematisches Philosophiren, welches mit Dingen, die Nichts sind, mit leeren Abstractionen sich umtreibt, und erst in der nachfolgenden Synthese ihnen Realität verschafft: wie Fichte anerkennt, daß dieses reine Ich und Nicht-Ich außer und vor der productiven Einbildungskraft nur durch eine Täuschung der Einbildungskraft ein Bestehen

[1] Wissenschaftslehre, Leipzig, 1794, S. 20 (Tübingen, 1802, S. 18).

für das Denken hat; theils löst dieses problematische Philosophiren, — welches das Unendliche, Denken dem Entgegensetzen, dem Stoff schlechthin gegenüber stellt, und den mannigfaltigen Stoff oder das Entgegensetzen zu dem Ersten hinzupostulirt, und empirisch aufnimmt, da sich in dem Bewußtseyn eines Jeden ein solches Entgegensetzen finde, — sich nicht in wahrhafter Identität auf.

Der dritte Grundsatz ist das Beziehen in der angegebenen gedoppelten Rücksicht: der einen des formalen Wissens und endlichen Beziehens durch Causalzusammenhang, das ganz in der Differenz und in der Theilung ist: der andern für den Glauben, durch welchen die absolute Identität außer dem Erkennen ist. Beide Seiten der Beziehung aber, die Form als Wissen und die Materie des Glaubens, können schlechthin nicht Eins werden. Das Herausheben des Einen Gliedes des Gegensatzes, nämlich der Unendlichkeit, die einseitige Reflexion auf den ersten Grundsatz, macht den Idealismus aus: aber nicht anders, als wie die gemeinste Abstraction ein Idealismus ist, als Negation der Besonderheit, d. h. positiv formale Identität.

Um dieser Form der Triplicität willen, in der das Wissen in der Differenz, das nicht Differente aber nur entweder Unendlichkeit, formale Identität, oder jenseits des Erkennens ist, tritt das Fichte'sche System nicht aus dem Princip des allgemeinen Menschenverstandes heraus. Und nachdem das falsche Vorurtheil sich verbreitet hatte, daß es nicht das System des gemeinen Menschenverstandes, sondern ein speculatives System sey, giebt es sich wie billig alle Mühe, in neuern Darstellungen dieß Vorurtheil auszureuten. Es ist nichts klarer, als daß Jacobi dieß System mißverstanden hat, wenn er[1] in dem Brief an Fichte, „eine Philosophie aus Einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System, auf die Fichte'sche Weise" hervorgebracht, ja sogar auf die Fichte'sche Weise „allein, möglich glaubt." Jacobi setzt der

[1] Werke, B. III., S. 19.

Fichte'schen Philosophie entgegen: Daß Er „unter dem Wahren etwas verstehe, was vor und außer dem Wissen ist." [1] Aber hierin kommt die Fichte'sche Philosophie durchaus mit der Jacobischen überein; das Absolute ist ihr allein im Glauben, nicht im Erkennen. Fichte „versündigt sich," wie Jacobi (Vorr. zu dem Briefe, S. VIII.) sagt, so wenig „an der Majestät des Orts, wo das Wahre außerhalb des Erkennens ist," [2] er will ihn so wenig „in den Bezirk der Wissenschaft einschließen": daß vielmehr die absolute Identität für ihn schlechthin außer dem Wissen, das Wissen nur, wie Jacobi es verlangt, formell, und in der Differenz ist, daß Ich nicht gleich Ich seyn, daß das Absolute nicht gedacht, sondern nur Subject und Object, Eins nach dem Andern, Eins bestimmend das Andere, Beide nur im Causalzusammenhang gedacht werden können. Hierüber, daß man die absolute Identität des Denkens und Seyns nicht denken könne, sagt Spinoza princ. phil. Cart. P. I. prop. VI. schol.: Quidam sunt, qui negant, se ullam Dei — (d. i. wie Spinoza Gott definirt: des Wesens, in dessen Idee die Existenz nothwendig ist, oder dessen Idee und Seyn Eins ist) — ideam habere, quem tamen, ut ipsi ajunt, colunt et amant. Et quamvis ipsis Dei definitionem Deique attributa ob oculos ponas, nihil tamen proficies: non hercle magis quam si virum a nativitate coecum colorum differentias, prout ipsos videmus, docere moliaris. Verum, nisi eos, tanquam pro novo animalium genere, medio scilicet inter homines et bruta, habere velimus, eorum verba parum curare debemus. [3]

Warum die Jacobi'sche Philosophie den Nihilismus, den sie in der Fichte'schen findet, so sehr verabscheue, ist vorhin gezeigt worden. Aber was das Fichte'sche System selbst hierüber betrifft, so liegt allerdings die Aufgabe des Nihilismus in dem reinen

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 17.
[2] Ebendaselbst, S. 5—6.
[3] Spinoz. opera T. I., p. 20—21.

Denken; daſſelbe iſt aber nicht fähig, zu ihm zu gelangen, weil dieß reine Denken ſchlechthin nur auf Einer Seite ſtehen bleibt, und alſo dieſe unendliche Möglichkeit eine unendliche Wirklichkeit ſich gegenüber, und zugleich mit ſich hat. Und ſo iſt das Ich ſchlechthin in die Unendlichkeit hinaus von einem Nicht-Ich afficirt: wie es ſeyn muß, da die Unendlichkeit, Denken, das nur ein Glied des Gegenſatzes iſt, als an ſich ſeyend geſetzt ſeyn ſoll. Aber darum kann ſein correlatum ſchlechthin nicht vernichtet werden, ſondern ſpringt mit unüberwindlicher Elaſticität hervor; denn Beide ſind durch das höchſte Schickſal mit diamantenen Ketten zuſammengeſchmiedet. Das Erſte der Philoſophie aber iſt, das abſolute Nichts zu erkennen, wozu es die Fichteſche Philoſophie ſo wenig bringt, ſo ſehr die Jacobi'ſche ſie darum verabſcheut. Dagegen ſind beide in dem der Philoſophie entgegengeſetzten Nichts: das Endliche, die Erſcheinung hat für beide abſolute Realität; das Abſolute und Ewige iſt beiden das Nichts für das Erkennen. Jacobi wirft dem Kantiſchen Syſtem vor, ein Gemiſch aus Idealismus und Empirismus zu ſeyn. Von dieſen beiden Ingredienzien iſt es nicht der Empirismus, welchen ſein Vorwurf trifft, ſondern das Idealiſtiſche, oder die Seite der Unendlichkeit. Obſchon ſie nicht die Vollkommenheit des wahren Nichts gewinnen kann, ſo iſt ſie auch ſchon ſo das Unerträgliche für ihn, weil ſie der Abſolutheit des Empiriſchen Gefahr droht, und in ihr die Forderung der Vernichtung des Gegenſatzes liegt.

Jacobi ſagt: „Gott iſt, und iſt außer mir, ein lebendiges, für ſich beſtehendes Weſen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein Drittes.“ [1] Es giebt ein Drittes, ſagt dagegen die Philoſophie, und es iſt dadurch Philoſophie, daß ein Drittes iſt; — indem ſie von Gott nicht bloß ein Seyn, ſondern auch Denken, d. h. Ich prädicirt, und ihn als die abſolute Identität von Beidem erkennt, kein Außer für Gott und darum ebenſo

[1] Jacobi's Werke, B. III., S. 49.

wenig ihn als ein solches für sich bestehendes Wesen, was durch ein Außer ihm bestimmt, d. h. außer welchem noch anderes Bestehen wäre, sondern außer Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt: also das Entweder-Oder, was ein Princip aller formalen Logik und des der Vernunft entsagenden Verstandes ist, in der absoluten Mitte schlechthin vertilgt. Jener Jacobi'sche Grundgedanke, worin sich seine Philosophie vollkommen ausspricht (von dem man zugleich auch zeigen könnte, daß Jacobi nicht nur auf der vorhergehenden Seite, wo er ihn ausspricht, ihm widerspricht, indem er sagt, daß er „behaupte: Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann"; sondern auch an hundert andern Stellen, wo er die Vernunft göttlich u. s. w. nennt, — wenn es nicht sonst genug gezeigt worden wäre, daß solche Anfänge von philosophischen Gedanken schlechthin nur etwas Geistreiches, nichts Philosophisches seyn sollen, und wo er diese seine Einfälle von Andern philosophisch aufgenommen und sie im Ernst als eine Wahrheit fürs Wissen dargestellt findet, Atheismus und so weiter nicht nur wittert, sondern dogmatisch behauptet, und wo er selbst über das Einfällehaben hinausgeht, und ans Denken kommt, in einem absoluten Dualismus ist), dieser Jacobi'sche Grundsatz ist ebenso sehr Fichte'sches Princip. Die moralische Weltordnung, welche im Glauben ist, ist schlechthin außer Ich; das Ich kommt in sie, oder sie kommt nur ins Ich, erhält nur Realität für Ich — im unendlichen Progreß. Für Ich können die Dinge schlechthin nicht werden, was sie seyn sollen, weil eben damit das Nicht-Ich aufhörte zu seyn, und Ich würde, Ich=Ich als wahrhaft absolute Identität ohne einen zweiten Grundsatz wäre, das Ich etwas aufhöbe, was es selbst gesetzt hat, und selbst aufhörte Ich zu seyn. Es ist also im System dieses Wissens so wenig an ein Herauskommen aus dem Dualismus zu denken, als Jacobi nur verlangen kann. Die nicht dualistische Realität ist im Glauben; und es giebt im Fichte'schen System ebenso wenig dasjenige Dritte,

welches wahrhaftig das Erste und Einzige ist, als auch die nicht dualistische Negativität, die Unendlichkeit, das Nichts rein seyn kann. Sie soll rein seyn, aber wird es nicht; sondern sie selbst wird wieder fixirt, und dadurch absolute Subjectivität. Jacobi, welcher (indem er auf die eine Seite des Gegensatzes, die Unendlichkeit, die formale Identität reflectirte) meinte, dieser Nihilismus der Transscendental-Philosophie wolle ihm sein Herz aus dem Busen reißen, hatte nur auf die andere Seite des Gegensatzes, die ebenso absolut vorhanden, zu reflectiren, wo er alle die Affectionen und Gemüths-Zustände, alles geoffenbarte und geglaubte Empirische vor wie nach finden konnte.

Theoretische Wissenschaft dieses Idealismus heißt nun nichts Anderes, als das Hervorbringen jenes Gegensatzes von Unendlichkeit und Endlichkeit: auf einer Seite, — der Abstraction des reinen Wissens und Denkens, als Wissens und Denkens; und auf der andern Seite, — der Abstraction des Nichtwissens und Nichtdenkens, oder des Nicht-Ichs. Beides ist nur im und fürs Wissen gesetzt: Eins Abstraction und Leerheit, wie das Andere. Die empirische Seite ist im Theoretischen überhaupt die Abstraction des Mannigfaltigen, ein Nicht-Ich. Indem so das Reelle selbst ganz formell oder ideell gesetzt wird, ist das ganze Gerüste dieses theoretischen Idealismus nichts als die Construction der logischen Formen, die von allem Inhalt abstrahiren. Der wissenschaftliche Weg, den dieser formelle oder logische Idealismus in seinem Uebergang zur Realität, welchen er eine Deduction derselben nennt, nimmt, ist oben bezeichnet worden. Sein eigener Inhalt sind die relativen Identitäten zwischen dem leeren Denken und der Abstraction der Mannigfaltigkeit, welche drei Glieder also selbst ganz innerhalb des leeren Wissens fallen. Wir haben nunmehr die Integration dieser Leerheit ihrem Inhalte nach zu betrachten. Im theoretischen Idealismus ist das Empirische eine Abstraction; im praktischen aber tritt es als wahrhafte empirische sicht- und fühlbare Realität auf. Die Natur, welche dort nur ein Nicht-

Ich, ein bloß Negatives, bestimmt als das Entgegengesetzte überhaupt, war, tritt hier aus der Abstraction des Wissens in den Reichthum ihrer Realität, und in die Pracht ihrer Lebensfülle, — nämlich ein Saures und Süßes und Bitteres, ein Blaues und Rothes zu seyn, — heraus.

In der Jacobi'schen Philosophie ist diese Integration unmittelbar durch ihren ursprünglichen Empirismus, und die nicht abstrahirte Besonderheit des Subjects schon vorhanden. In der Kantischen Philosophie wird das Besondere, dessen die Allgemeinheit der Vernunft bedarf (welche, insofern sie dieses Bedürfniß hat, praktische Vernunft heißt), gleichfalls empirischer und sorgloserweise angenommen; das Vorhandenseyn des Besondern, der Neigungen und Leidenschaften, des Pathologischen überhaupt, welches von der Vernunft zu bekämpfen, die Natur, welche von ihr zu bearbeiten, und dem Vernunftzweck (denn er ist in ihr jetzt noch nicht realisirt) zu unterwerfen ist, werden als gegeben: und der Inhalt des Vernunftzwecks selbst, das höchste Gut, Glückseligkeit nach Verdienst (und jeder soll das Verdienst haben, also allgemeine Glückseligkeit überhaupt), ist nach dem, worin denn diese Glückseligkeit bestehe, gleichfalls empirisch vorausgesetzt. Die Fichte'sche Integration der Idealität durch die Realität geschieht a priori: nämlich durch den Glauben, welcher das Princip des Uebergangs vom Mangel in die Fülle überhaupt, oder die reine Form der Umwandlung des minus in plus und der Verknüpfung Beider in gegenseitigem Einwirken auf einander ist; — aber auch nur die Form, denn die Materie selbst, von der im minus der Idealität abstrahirt worden ist, ist, wie nothwendig, ebenso empirisch und ohne Totalität, wie in den vorhergehenden Systemen.

Das Alles beherrschende Grundprincip der Integration des Ideellen durch das Reelle, des Zusammentreffens des leeren Denkens oder der Vernunft mit der, wie die Natur hier erscheint, ihr gegenüberstehenden Sinnenwelt besteht darin, daß schlechthin Eins nicht ist, was das Andere ist, und daß in allem Verknüpfen

derſelben keine wahrhafte Identität herauskommt. Die wahrhafte Identität und Ewigkeit iſt, wie fürs Wiſſen im Jenſeits des Glaubens, ſo im Praktiſchen und Reellen ebenfalls jenſeits, nämlich im unendlichen Progreß. Wie dort das leere Denken, als reines Wiſſen, oder theoretiſche Vernunft, ſo iſt es hier als reiner Wille, oder als praktiſche Vernunft abſolut, und ſo iſt auch ſein Entgegengeſetztes eine abſolute empiriſche Sinnenwelt. Die praktiſchen relativen Identitäten, welche Kant weniger ausgeführt hat, werden ſich in ihren verſchiedenen Zweigen ergeben.

Das Erſte bei der Integration von Allem aber muß dieſes ſeyn, die Realität beider Glieder des Gegenſatzes gegen einander wieder einzuführen, oder die theoretiſche Abſtraction aufzuheben, und den Glauben nach ſeinem Product zu conſtituiren. Das Theoretiſche beſteht in der Idealität, oder in der Reflexion auf die Unendlichkeit, welche ſowohl Unendlichkeit als ſolche, leeres Wiſſen, reines Denken, als auch abſolute Entgegenſetzung $0 = +1 - 1$ iſt: und jedes beſtimmt, daß Eins nicht iſt, was das Andere iſt. Eins iſt nur, inſofern das Andere eintritt; und wie das Andere eintritt, iſt es nicht. Die Realität der Unendlichkeit oder des leeren Denkens beſteht in dem $+1 - 1$, und das Beſtehen dieſes Gegenſatzes giebt den Inhalt des Idealismus oder die logiſchen Formen; zugleich ſind ſie aber ideell $= 0$, und ihre Wahrheit iſt in der Unendlichkeit, oder darin, das ſie Nichts ſind.

Dieſe Idealität iſt nun im Praktiſchen aufzuheben, das $+1$ und -1 ſoll nicht gleich Null ſeyn; und die Realität, die ſie erhalten, iſt, daß die Unendlichkeit, das leere Denken, welches die Mitte $+1, 0, -1$ iſt, worin ſie untergehen, aus der Mitte auf die Seite tritt, und ihr gegenüber die Sinnenwelt, das Reich endlicher Exiſtenz. Dieß Conſtituiren Beider, als Realitäten, heißt der reine Willensact, welcher das Nichts des $+1$ und -1 zum abſoluten Etwas decretirt. Hierein fallen alle die Popularitäten: daß du zum Handeln da biſt; und daß dein

Handeln deinen Werth beſtimmt; die Abſolutheit der praktiſchen Vernunft, die abſolute Freiheit u. ſ. w.

Nachdem aber dieſe Nichtſe der abſoluten Entgegenſetzung ſchlechthin zu Realitäten decretirt worden ſind, ſo hängt alles Folgende formaliter am Glauben, welcher der Ausdruck der geforderten Identität Beider iſt. Aber er iſt für die Erkenntniß und Conſtruction des Praktiſchen ganz formell; denn er drückt nichts als dieſe Forderung aus, die reine Linie des Fadens, der ſchlechthin keine Erfüllung, keine Tiefe, noch Länge und Breite haben kann, und nur relative Identitäten, die immer noch die Forderung hinter ſich haben, zuläßt. Die Subjectivität, Ich, reiner Wille, entgegengeſetzt der Objectivität, iſt in abſolutem Gegenſatz, und die Aufgabe der Identität und Integration ſchlechthin nicht zu löſen.

Der reine Wille ſoll reell werden, durch Handeln; die Realität, die ihm durch Handeln entſpringt, ſoll aus ihm kommen, ſein Eigenes ſeyn; ſie muß alſo vorerſt in ihm, ideell vorhanden ſeyn, als Abſicht und Zweck des Subjects. Das Ich ſoll ſchlechthin frei den Begriff entwerfen, aus abſoluter Machtvollkommenheit ſeiner ſelbſt als Intelligenz, und der Wille ſoll durch keine andere Realität afficirt werden, die er ſich als irgendwoher gegeben zum Zweck machte, ſondern als reiner Wille nur den von ihm frei entworfenen Zweck haben. Indem der Menſch ſich zum Handeln beſtimmt, entſteht ihm der Begriff eines Zukünftigen, das aus ſeinem Handeln folgen werde; und dieß iſt das Formelle des Zweckbegriffs. Aber der Wille iſt reine Identität ohne allen Inhalt, und nur inſofern rein, als er ein durchaus Formales, Inhaltloſes iſt. Es iſt an ſich unmöglich, daß ſein Zweckbegriff aus ihm einen Inhalt habe: und es bleibt durchaus nichts als dieſer formale Idealismus des Glaubens, der das leere Subjective des Zwecks ebenſo leer objectiv ſetzt, ohne im Mindeſten dem Zweck eine innere Realität oder Inhalt geben zu können, oder zu dürfen; denn ſonſt iſt der reine Wille nicht mehr das Beſtimmende. Und es bleibt nichts als die hohle Declamation,

daß das Gesetz um des Gesetzes willen, die Pflicht um der Pflicht willen erfüllt werden müsse, und wie das Ich sich über das Sinnliche und Uebersinnliche erhebe, über den Trümmern der Welten schwebe u. s. w.

Diese erhabene Hohlheit und einzig consequente Leerheit muß denn so viel nachgeben, auf Realität Rücksicht zu nehmen. Und wenn der Inhalt als ein System der Pflichten und Gesetze zu wissenschaftlichem Behuf aufgestellt werden soll, wird entweder die ideale Realität oder der Inhalt der Gesetze, Pflichten und Tugenden empirisch aufgerafft (wie Kant es vorzüglich thut), oder von einem endlichen Anfangspunkt aus, fortlaufend an Endlichkeiten (wie Fichte willkürlicherweise von Einem Vernunftwesen, und einem solchen, das keinen Leib hat u. s. w. anfängt), deducirt. Auf welche Art aber das System aufgestellt werde, entsteht (weil die Realität nur eine Mannigfaltigkeit seyn kann, da sie in Entgegensetzung gegen die Idealität bleibt) eine und zwar unendliche Menge von Pflichten, Gesetzen oder Tugenden, die eben deswegen an und für sich weder zur Totalität, noch zur äußern Vollständigkeit eines Systems gelangen: als auch sich in ihrer Bestimmtheit nothwendig widersprechen, und keiner Einschränkung durcheinander oder eines Vorzugs und Unterordnung unter einander fähig sind, weil jede in die ideelle Form gesetzt ist, und also mit der Prätension der Absolutheit auftritt. Die Fichte'schen und Kantischen moralischen Wissenschaften sind die empirischen Belege hierzu.

So steht auf einer Seite die reine Vernunft integrirt. Wenn sie als reiner Wille sich behauptet, ist sie in ihrer Behauptung eine hohle Declamation. Giebt sie sich einen Inhalt, so muß sie ihn empirisch aufnehmen. Und wenn sie ihm die Form praktischer Idealität gegeben, oder ihn zum Gesetz und Pflicht gemacht hat: so ist ein absoluter, alle Wissenschaft aufhebender, totalitätloser Widerstreit dieses Inhalts gesetzt.

Auf der andern Seite aber steht die durch den reinen

Willensact absolut und zur empirischen Realität gemachte Natur. Was die idealistische Seite vernichtete, muß, weil sie selbst es als absolut decretirt, ebenso wieder hervortreten. Wäre die empirische Realität oder die Sinnenwelt nicht in der ganzen Stärke ihrer Entgegensetzung, so hörte Ich auf, Ich zu seyn; es könnte nicht handeln, seine hohe Bestimmung wäre dahin. Die übersinnliche Welt ist nur die Flucht aus der sinnlichen. Ist nichts mehr, vor welchem geflohen wird, so ist die Flucht und Freiheit und übersinnliche Welt nicht mehr gesetzt; und diese empirische Realität ist so sehr an sich, als Ich. Zugleich bestimmt das Verhältniß, das sie im Willensact erhält, die Art, wie sie seyn muß. Nämlich das Wesen des Ich besteht im Handeln, das absolute leere Denken soll sich selbst setzen; es ist nicht gesetzt, es kommt ihm kein Seyn zu. Aber die objective Welt ist das Seyn desselben, und es kann zu seinem wahren Wesen nur dadurch gelangen, daß es dieses Seyn vernichtet; und die Natur ist somit bestimmt als bloße Sinnenwelt, als ein zu Vernichtendes, und muß als ein solches erkannt werden. Wenn dagegen sich das Ich so wie das Objective als seyend erkennt, so erkennt es sich als schlechthin abhängig von der Welt, und in einer absoluten Nothwendigkeit befangen; es muß sich nur als Negation der Sinnenwelt erkennen, und die Sinnenwelt also als ein zu Negirendes, oder als ein absolut Schlechtes.

Jene erste Erkenntniß der Welt, als eines Realen, welche vor dem reinen Willensact vorhergeht, in welchem die Welt auch wieder absolute Realität erhält, aber eine solche, welche vernichtet werden muß, d. h. die denkbar schlechteste, — stellt der erste Aufzug in der Bestimmung des Menschen vor; worin der Ich sich als „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft" erkennt, und „daß die Natur in ihm handle, daß er unter den ewigen Gesetzen der Natur und einer strengen Nothwendigkeit stehe, daß es das Beruhigendste seyn werde, seine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja sein Seyn

ihr völlig unterworfen iſt.“ Dieſen vernünftigen Gedanken aber „widerſtreben ſeine Wünſche. Warum ſollte er ſich die Wehmuth, den Abſcheu, das Entſetzen verhehlen, welche über einen ſolchen Schluß ſein Innerſtes ergreifen?“ [1]

Dieſer ungeheure Hochmuth, dieſer Wahnſinn des Dünkels dieſes Ich, ſich vor dem Gedanken zu entſetzen, ihn zu verabſcheuen, wehmüthig zu werden darüber, daß Er Eins ſey mit dem Univerſum, daß die ewige Natur in ihm handle: ſeinen Vorſatz, ſich den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer heiligen und ſtrengen Nothwendigkeit zu unterwerfen, zu verabſcheuen, ſich darüber zu entſetzen und wehmüthig zu werden: in Verzweiflung zu gerathen, wenn er nicht frei ſey, frei von den ewigen Geſetzen der Natur und ihrer ſtrengen Nothwendigkeit: ſich unbeſchreiblich elend durch jenen Gehorſam zu machen zu glauben — ſetzt überhaupt ſchon eine von aller Vernunft entblößte allergemeinſte Anſicht der Natur und des Verhältniſſes der Einzelnheit zu ihr voraus; eine Anſicht, welcher die abſolute Identität des Subjects und Objects durchaus fremd, und deren Princip die abſolute Nichtidentität iſt, welche alſo die Natur auch ſchlechthin nur unter Form abſoluter Entgegenſetzung, alſo als reines Object begreifen kann, von dem es nur möglich iſt, abhängig zu ſeyn, oder es von ſich abhängig zu machen, — die ſich überhaupt im Cauſalzuſammenhang befindet —, eine Anſicht der Natur als eines Dinges, worin (Beſt. des Menſchen S. 106.) ſich „Unterſchiede von grün, ſüß, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinſchall, Uebelgeruch, Klang der Trompete,“ vorfinden. Was mögen außer ſolchen Qualitäten (und welche andere teleologiſche Qualitäten Fichte auch noch von der Natur kennt, werden wir unten ſehen) ferner die Geſetze der Natur ſeyn, von denen öfters wiederholt wird, daß: „in ihr Inntes kein erſchaffner Geiſt dringe?“ Als ob ſie etwas ganz Anderes wären, als

[1] Fichte: Beſtimmung des Menſchen, S. 48—50, passim.

vernünftige Geſetze; — Geſetze, denen der Ich ſich ſchämt, ſich zu unterwerfen, denen zu gehorchen ihn unbeſchreiblich elend machen, welchen unterworfen zu ſeyn ihn in Verzweiflung bringen würde?

Nachdem der Ich im zweiten Aufzug ſeiner Beſtimmung dieſe Natur, vor der er ſich ſo ſehr entſetzt, durch Wiſſen, wie wir oben geſehen haben, zu verlieren meint, und über ihren Verluſt wieder ebenſo troſtlos wird und in Verzweiflung geräth, als über ihr Seyn: ſo ſtellt er ſie ſich durch ſeine Beſtimmung, das Handeln, und den reinen Willensact her, — als eine Natur, welche vernichtet werden müſſe. Dieſe Anſchauung der Natur, als Etwas, das nichts an ſich, ſondern reine Erſcheinung ſey, alſo keine Wahrheit, noch Schönheit in ſich hat, gründet denn eine Teleologie der Natur, und eine Phyſikotheologie, welche der ältern dem Inhalt nach geradezu entgegengeſetzt, aber der Form nach in gleichem Princip gegründet iſt. Jene ältere Teleologie nämlich bezog die Natur im Einzelnen auf Zwecke, die außer dieſem Einzelnen, ſo daß jedes nur um eines Andern willen geſetzt wäre: im Ganzen aber bilde ſie ein Syſtem, das den Quell ſeines Lebens zwar auch außer ſich hätte, aber ein Abglanz ewiger Schönheit, Vernunft, wäre, und die höchſte und ſeligſte Wahrheit, das vollkommene Geſetz der höchſten Weisheit in ſich trüge. Die Fichte'ſche Teleologie ſtellt dasjenige, was als Natur erſcheint, gleichfalls als um eines Andern willen Vorhandenes, nämlich um den freien Weſen eine Sphäre und Spielraum zu bilden, und um zu Trümmern werden zu können, über denen ſie ſich erhöben, und ſo ihre Beſtimmung erreichten. Dieß gemeine teleologiſche Princip, daß die Natur nichts an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ein Anderes, ein abſolut Unheiliges und Todtes iſt, hat die Fichte'ſche Philoſophie mit aller Teleologie, beſonders des Eudämonismus, gemeinſchaftlich: aber was die Natur durch und für das Andere iſt, darin iſt die Fichte'ſche Teleologie den andern entgegengeſetzt. Wie die Natur in der Phyſikotheologie der Ausdruck ewiger Wahrheit iſt, ſo iſt ſie in

der Kantiſchen und Fichte'ſchen Moraltheologie ein zu Vernichtendes, an dem der Vernunftzweck ewig erſt zu realiſiren iſt, von Wahrheit entblößt, das Geſetz der Häßlichkeit und Vernunftwidrigkeit an ſich tragend.

Es brechen hier die gemeinſten Litaneien über das Uebel in der Welt ein, deren Peſſimismus Kant an die Stelle des Optimismus geſetzt hat, indem Kant und ihm nach Fichte dasjenige, was Voltaire, dem von der Frömmelei in die Empirie des gemeinen Lebens herabgezogenen Optimismus, ſich auf eben den Standpunkt der Empirie ſtellend, und alſo ganz conſequent ad hominem entgegenſetzte, in philoſophiſche Form brachten, und ſyſtematiſch erwieſen; wodurch denn jene Conſequenz ganz und gar verloren geht, und die relative Wahrheit des Empiriſchen gegen Empiriſches zu einer abſoluten werden ſoll. Das Voltaire'ſche Verfahren iſt ein Beiſpiel von ächtem geſunden Menſchenverſtand, den dieſer Menſch in ſo hohem Grade beſeſſen hat, und von dem Andere ſoviel ſchwatzen, um ihre Ungeſundheiten für Menſchenverſtand zu verkaufen. Da eine philoſophiſche Idee in die Erſcheinung herabgezogen, und mit den Principien der Empirie verbunden, unmittelbar eine Einſeitigkeit wird: ſo ſtellt der wahrhafte geſunde Menſchenverſtand ihr die andere Einſeitigkeit, die ſich ebenſo in der Erſcheinung findet, entgegen, und zeigt damit die Unwahrheit und Lächerlichkeit der erſten, indem für jene erſte ſich auf die Erſcheinung und Erfahrung berufen wird, er aber in eben dieſer Erfahrung und Erſcheinung das Gegentheil aufzeigt. Weiter aber geht der Gebrauch und die Wahrheit der zweiten Einſeitigkeit für ſich nicht, und der ächte geſunde Menſchenverſtand muthet ihr auch nicht mehr zu. Die Schulpedanterei macht ſich hingegen gegen den geſunden Menſchenverſtand wieder auf dieſelbe Weiſe lächerlich, daß ſie das, wovon er nur dieſen relativen Gebrauch ad hominem machte, abſolut aufnimmt, und es ernſthafterweiſe in philoſophiſche Form gießt. Dieſes Verdienſt hat die Kantiſche und Fichte'ſche

Philosophie sich um die Voltaire'sche Argumentation erworben; — ein Verdienst, dessen sich die Deutschen allgemein rühmen, einen französischen Einfall auszubilden und ihn verbessert, in sein gehöriges Licht gestellt, und gründlichermaßen ausgeführt und wissenschaftlich gemacht zurückzugeben: d. h. ihm gerade noch die relative Wahrheit, die er hat, zu nehmen, dadurch, daß ihm allgemeingültige Wahrheit, deren er nicht fähig ist, ertheilt werden sollte.

Durch die absolute Subjectivität der Vernunft und ihre Entgegensetzung gegen die Realität ist nunmehr die Welt der Vernunft absolut entgegengesetzt, dadurch absolute vernunftlose Endlichkeit und unorganische Sinnenwelt, die im unendlichen Progreß gleich Ich werden soll, d. h. absolut ist und bleibt. Also als etwas Vernunftwidriges zeigt sich schon die physische Natur (Best. d. Menschen, S. 221. ff.): „sie widerstrebt, unserem Geschlecht seinen Unterhalt zu gewähren," also daß „unsterbliche Geister genöthigt sind, alles ihr Dichten und Trachten und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch jetzt ereignet sich oft, daß eine feindselige Witterung zerstört, was jahrelange Arbeit erforderte, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet" (doch wohl auch oft mit Schulden), „dem Hunger und dem Elende Preis giebt; Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulcane, Erdbeben; Krankheiten, welche noch" in diesem laufenden Jahre „die Menschen wegraffen, in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; annoch Seuchen" u. s. w. „So kann es aber nicht immerdar bleiben sollen." Jedoch habe diese bewußtlose Natur immer noch viel mehr Verstand, als die Art, wie das Menschengeschlecht existirt, von dem „annoch Horden Wilde ungeheure Wüsteneien durchirren, die, wenn sie sich begegnen, einander festlich auffressen; auch Heere, wenn sie einander erblicken, bringen einander um. So ausgerüstet mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, durchziehen

Kriegsflotten durch den Sturm und die Wellen die Meere, um einander umzubringen. Diese verkehrten Menschen, wovon ein Theil den anderen als Sklaven hält, obwohl unter sich in ewigem Kampfe, treten doch sogleich gegen das Gute, das schon für sich immer das Schwächere ist, sobald es sich blicken läßt, mit einander in Verbindung:" was sie gar nicht nöthig hätten, da außer dem, daß das Gute schon für sich das Schwächere ist, auch die Guten an ihrem Theil ihre Sache ebenso schlecht machen. Denn bei Beförderung des Vernunftzwecks, für dessen unfehlbare Erreichung die Vernunft bürgt, betragen sich die Guten, in deren Thun das Ziel der Menschheit und auf deren Thun in der moralischen Weltordnung gerechnet ist, — diese Guten betragen sich wie einfältige Spießbürger: „Die Guten haben oft eine geheime Eigenliebe, tadeln und beschuldigen einander; Jeder" solcher Guten „hält die Verbesserung, die er machen will, gerade für die wichtigste und beste, und klagt die anderen Guten, denen die seinige nicht so wichtig ist, der Verrätherei der guten Sache an; u. s. f.," wie das in der Bestimmung des Menschen [1] selbst ausführlicher zu lesen steht. Kurz eine moralische Empfindelei, wenn sie nur nach der Seite des Häßlichen und Unnützen hingeht, wie sonst die Frömmelei nach der Seite des Guten und Nützlichen, wird zur vernünftigen Ansicht der Welt. Und die Philosophie hat sich selbst in die gemeine Ansicht der Subjectivität gestellt, welche, selbst eine Zufälligkeit und Willkür, d. h. ein Uebel, auch objectiv das Uebel, d. h. Zufälligkeit und Willkür erblickt; und ihrer eigenen Erhebung, so wie der Erhebung ihrer Ansicht der Welt aus der Ansicht einer empirischen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Freiheit, — der Nothwendigkeit der als Weltlauf existirenden Weisheit — und das, was Plato von der Welt sagt, daß „die

[1] S. 226—230.

Vernunft Gottes ſie als einen ſeligen Gott geboren habe," zu erkennen, — ſich völlig begeben.

Die Religion theilt mit dieſer Philoſophie der abſoluten Subjectivität ſo wenig ihre Anſicht, daß, indem dieſe das Uebel nur als Zufälligkeit und Willkür der ſchon an ſich endlichen Natur begreift, ſie vielmehr das Böſe als Nothwendigkeit der endlichen Natur, als Eins mit dem Begriff derſelben darſtellt: aber für dieſe Nothwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verſchobene und nie zu realiſirende, ſondern wahrhaft reale und vorhandene Erlöſung darſtellt; und der Natur, inſofern ſie als endliche und einzelne betrachtet wird, eine mögliche Verſöhnung darbietet, deren urſprüngliche Möglichkeit, das Subjective, im urſprünglichen Abbilde Gottes geſetzt iſt, ihr Objectives aber die Wirklichkeit in ſeiner ewigen Menſchwerdung, die Identität jener Möglichkeit und dieſer Wirklichkeit aber durch den Geiſt als das Einsſeyn des Subjectiven mit dem Menſch gewordenen Gotte: ſo daß die Welt an ſich reconſtruirt, erlöſt, und auf eine ganz andere Weiſe geheiligt iſt, als daß in dem Ideal der moraliſchen Weltordnung, die Vulcane u. ſ. w. nicht immerdar ſo bleiben, wie ſie annoch ſind, daß jene nach und nach ausbrennen, die Orkane zahmer, die Krankheiten weniger ſchmerzhaft, der Dunſtkreis der Wälder und Sümpfe verbeſſert werde u. ſ. w. Und weil in der Religion die Welt ihrem Weſen nach geheiligt iſt, ſo wird ſie nur für die Beſchränktheit des Erkennens, die empiriſche Anſchauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommene Anſchauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenſeits der Beſchränktheit geſetzt; der Beſchränktheit, welche in der moraliſchen Weltordnung immanent ſeyn, und zu deren Behuf ſogar die Vulcane ausbrennen, die Erdbeben zahmer werden u. ſ. w., die Völker einander nicht mehr mit Krieg überziehen, noch ausplündern u. ſ. w., — und die ſchlechthin bleiben ſoll. In dieſer Philoſophie iſt hingegen die Welt weder urſprünglich Natur und

göttlich, noch nach ihrer sittlichen Seite versöhnt, sondern an sich etwas Schlechtes; für die Endlichkeit aber ist das Böse doch nur ein Zufälliges und Willkürliches. Wenn aber die physische und sittliche Welt an sich mehr als schlechte Sinnenwelt, und die Schlechtigkeit nicht absolut wäre: so fiele auch das andere Absolute, die Freiheit, dieser reine Wille, der eine Welt braucht, in der die Vernunft erst zu realisiren ist, und so der ganze Werth des Menschen hinweg, — weil diese Freiheit nur ist, indem sie negirt, und nur negiren kann, solang das ist, was sie negirt.

So wenig nun das Ursprüngliche als Natur, die absolute Vernunft als an sich seyend, und nicht erst im unendlichen Progreß werdend wahrhaft erkannt ist: ebenso wenig ist auch das Differenzverhältniß nach seiner Wahrheit erkannt; denn dieses ist als Ansich begriffen, und deswegen nicht aufzuheben. Für dasselbe soll das Uebel ein Zufälliges seyn, da es doch selbst allein das Uebel ist. Jenes Uebel aber, das sich für das Differenzverhältniß und Absondern von dem Ewigen noch besonders finden soll, kann nicht anders bestimmt werden, als daß es das jener absoluten Absonderung Entgegengesetzte ist. Das der Absonderung Entgegengesetzte aber ist nichts als das Einssein mit dem Ewigen, und dieses müßte das Uebel seyn; wie wir oben gesehen haben, daß das Einssein mit dem Universum, — daß das Universum in mir lebt und wirkt, der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Nothwendigkeit, — das Entsetzlichste und Wehmüthigste für den Ich ist. So wenig die Differenz oder das Uebel richtig begriffen ist, ebenso wenig kann auch die Reconstruction ächter Art seyn, — weil das Unendliche dem Endlichen, das Ideelle, die reine Vernunft dem Reellen, der Existenz als ursprünglich unvereint, und unvereinbar gesetzt ist.

Diese Reconstruction müßte das Wesen des Geistes enthüllen, und ihn darstellen, wie in ihm als frei die Natur sich reflectirt, die sich in sich zurücknimmt, und ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit in das Ideelle oder die Möglichkeit

und ſomit ſich als Geiſt erhebt: welches Moment, inſofern die Identität als Urſprünglichkeit mit der Totalität verglichen wird, dadurch allein als Bewegung und Zertrümmerung der Identität und als Reconſtruction erſcheint; — und wie das Weſen der Natur, in der Form der Möglichkeit, oder als Geiſt, ſeiner ſelbſt als ein lebendiges Ideal in anſchaubarer und thätiger Realität genießt, und als ſittliche Natur ſeine Wirklichkeit hat, in welcher das ſittlich Unendliche, oder der Begriff, und das ſittlich Endliche, oder die Individualität ſchlechthin Eins ſind.

Aber da in dieſem Formalismus einmal der Geiſt als Indifferenz abſolut gegen das Differente fixirt iſt, kann keine wahre Realität des Sittlichen, kein Einsſeyn des Begriffs deſſelben und ſeiner Wirklichkeit Statt finden. Das praktiſch Ideale, der durch den reinen Willen geſetzte Zweckbegriff, iſt jene reine Indifferenz und Leerheit: der Inhalt aber das Beſondere der Individualität, oder Empiriſche des Wohlſeyns; und Beide unfähig, in einer ſittlichen Totalität Eins zu ſeyn. Die abſolute Mannigfaltigkeit dieſer Empirie, formell aufgenommen in die Indifferenz oder in den Begriff, giebt eine Mannigfaltigkeit von Rechten: ſo wie die formelle Totalität derſelben, und ihr Reellwerden die Rechtsverfaſſung und den Staat. Nach dem Princip des Syſtems, daß der Begriff in dieſer unverrückten Form der Entgegenſetzung abſolut ſey, iſt das Rechtliche, und die Conſtruction des Rechtlichen als eines Staats, ein Fürſichſeyendes, und der Lebendigkeit und Individualität abſolut Entgegengeſetztes. Es iſt nicht das Lebendige ſelbſt, das ſich in dem Geſetz zugleich allgemein ſetzt, und in dem Volke wahrhaft objectiv wird; ſondern ihm tritt das Allgemeine, für ſich fixirt, als ein Geſetz ſchlechthin gegenüber, und die Individualität befindet ſich unter abſoluter Tyrannei. Das Recht ſoll geſchehen, aber nicht als innere, ſondern als äußere Freiheit der Individuen, die ein Subſumirtwerden derſelben unter den ihnen fremden Begriff iſt. Der Begriff wird hier zum ſchlechthin Objectiven und zur Geſtalt eines

abſoluten Dings, von welchem abhängig zu ſeyn, die Vernichtung aller Freiheit iſt.

Was aber die andere Seite betrifft, nämlich daß der vom reinen Willen producirte Zweckbegriff, wenn von ihm wirklich etwas mehr als Formelles producirt werden könnte, ſubjectiv ſey und als Sittlichkeit der Einzelnen oder als Moralität ſich darſtelle: ſo iſt hier der Inhalt des Begriffs, die in ideeller Form als Zweck und Abſicht geſetzte Realität, irgend ein empiriſch Gegebenes, und nur die leere Form das Aprioriſche. Es iſt aber nicht der materielle Theil des Zwecks, ſondern ſeine formelle Seite (der reine Wille) dasjenige, was mein iſt; Ich iſt ſelbſt der reine Wille. Aber an eine wahre Sittlichkeit, nämlich eine wahre Identität des Allgemeinen und Beſondern, der Materie und der Form, iſt hier ebenſo wenig zu denken. Weil die Leerheit des reinen Willens und des Allgemeinen das wahrhaft Aprioriſche iſt, ſo iſt das Beſondere ein ſchlechthin Empiriſches. Was denn an und für ſich Recht und Pflicht iſt, eine Beſtimmung hiervon zu geben, wäre widerſprechend; denn der Inhalt hebt ſogleich den reinen Willen, die Pflicht um der Pflicht willen auf, und macht die Pflicht zu etwas Materialem. Die Leerheit des reinen Pflichtgefühls und der Inhalt kommen einander beſtändig in die Quere. Und da die Moralität, damit ſie rein ſey, in nichts Anderem, als in der leeren Form des Bewußtſeyns geſetzt werden darf, daß ich weiß, daß ich pflichtmäßig handle: ſo muß eine Sittlichkeit, die ſonſt für ſich rein iſt, ſich den Inhalt ihres Thuns aus ihrer höhern wahrhaft ſittlichen Natur ſchöpfen; und der Zuſatz dieſes Bewußtſeyns, worin ſchlechthin das Moraliſche beſtehen ſoll, dient zu nichts, als ſie zu legiren und zu verunreinigen. Wenn in der wahren Sittlichkeit die Subjectivität aufgehoben iſt, ſo wird dagegen durch jenes moraliſche Bewußtſeyn das Vernichten der Subjectivität gewußt, und damit die Subjectivität in ihrem Vernichten ſelbſt feſtgehalten und gerettet, und Tugend, indem ſie ſich in Moralität verwan-

delt, zum nothwendigen Wiſſen um ihre Tugend, d. h. zum Phariſäismus.

Wird aber nicht wahre Sittlichkeit vorausgeſetzt, ſo ſteht es frei, indem die Moralität in der Form beſteht, alle moraliſchen Zufälligkeiten in die Form des Begriffs zu erheben, und der Unſittlichkeit eine Rechtfertigung und ein gutes Gewiſſen zu verſchaffen. Die Pflichten und Geſetze, da ſie in dem Syſteme, wie oben gezeigt, eine unendlich auseinander geworfene Mannigfaltigkeit, jede von gleicher Abſolutheit, ſind, machen eine Wahl nothwendig; welche Wahl ſchlechthin das Subjective iſt, denn das Objective, die Form der Allgemeinheit, iſt das Gemeinſchaftliche Aller. Nun kann kein wirklicher Fall einer Handlung erdacht werden, der nicht mehrere Seiten hätte, von welchen, indem andere Pflichten übertreten, andern gehorcht; indem andern Pflichten gehorcht, andere übertreten werden, — in welchem nicht Seiten ſind, die als Pflichten gelten müſſen; denn jede Anſchauung eines wirklichen Falls iſt unendlich durch den Begriff beſtimmbar. Beſtimmt der eigene zufällige, ſchlechte Sinn dieſe Wahl, ſo iſt er eine Unſittlichkeit, die ſich aber durch das Bewußtſeyn der Seite der Handlung, von der ſie Pflicht iſt, vor ſich ſelbſt rechtfertigt und ſich ein gutes Gewiſſen giebt. Iſt aber das Gemüth ſonſt für ſich redlich genug, objectiv handeln zu wollen, ſo ſteht ihm die Zufälligkeit der Pflichten, weil ihrer eine Menge ſind, in der Menge aber das Einzelne ein Zufälliges wird, gegenüber. Und es muß in jene traurige Unſchlüſſigkeit und in Schwäche verfallen, welche darin beſteht, daß für das Individuum nur Zufälligkeit vorhanden iſt, und es ſich aus ſich ſelbſt keine Nothwendigkeit erſchaffen kann, noch darf. Entſcheidet es ſich aber für irgend eine der vielen Pflichten, ſo hat eine Entſcheidung ihre Möglichkeit in der Bewußtloſigkeit über die unendliche Menge der Pflichten, in welche als in unendliche Qualitäten, wie jedes Wirkliche, ſo der wirkliche Fall des Handelns, aufgelöſt werden kann, und aus Pflicht aufgelöſt werden muß.

Das Wiſſen dieſer Qualitäten, welche die Pflichtbegriffe abgeben, iſt, weil ſie empiriſch unendlich ſind, unmöglich, und doch als Pflicht ſchlechthin gefordert. Indem auf dieſe Weiſe die Bewußtloſigkeit über den ganzen Umfang der Rückſichten bei der Handlung, und Mangel an der erforderten Einſicht ſchlechthin nothwendig wird: ſo muß das Bewußtſeyn dieſer Zufälligkeit des Handelns vorhanden ſeyn, was gleich iſt dem Bewußtſeyn der Immoralität. Aechte Sittlichkeit wird alſo durch den Zuſatz dieſer Art von Bewußtſeyn ſeiner Pflichtmäßigkeit verunreinigt, und durch dieſe Moralität womöglich unſittlich gemacht: der Unſittlichkeit ſelbſt durch das Bewußtſeyn irgend einer Pflicht, das ihr nach dem Begriff der Sache nicht fehlen kann, die Rechtfertigung des Unſittlichen: ſtrebenden redlichen Gemüthern aber das Bewußtſeyn nothwendiger Unſittlichkeit, nämlich die Sittlichkeit überhaupt unter der Geſtalt der Zufälligkeit der Einſicht gegeben, welche ſie ſchlechthin nicht haben ſoll. Und darum hat dieſe Vorſtellung der Sittlichkeit, als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch ſie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, ſo leicht aus der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, in das allgemeine Publicum übergehen, und ſich ſo beliebt machen können.

Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideelle des reinen Willens erhielt. Außer dieſem immer noch Innern iſt noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche (wir haben geſehen wie) nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher ſich die bisherige praktiſche Ueberſinnlichkeit zugleich als Erſcheinung darſtellt. Dieſe Erſcheinung iſt das Ganze der Handlung, theils angeſchaut in der empiriſchen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit: theils aber ſoll die Realität des überſinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgereiche Fortſetzung der Handlung in der überſinnlichen Welt ſelbſt ſeyn, — Princip einer Reihe von geiſtigen Wirkungen;

welches Letztere nichts ausdrückt, als die in das Geiſtige ſelbſt hineingetragene Empirie und Zeitlichkeit, wodurch das Geiſtige ein Geiſterreich wird. Denn im wahrhaft Geiſtigen und in der Idee iſt keine Reihe noch Folge; nur wenn die Idee vors Erſte dadurch verendlicht iſt, daß ſie einer ſinnlichen Sphäre entgegen und als geiſtige geſetzt, und dann dieſe geiſtige Sphäre ſelbſt wieder in eine unendliche Menge von geiſtigen Atomen, Subjectivitäten als Bürgern eines Dings, das Geiſterreich heißt, qualitativ zerſplittert iſt, — kann von geiſtigen Folgen die Rede ſeyn. Das Speculative, was darin liegt, daß die Idee, die übrigens ſelbſt nur empiriſch als Zweck eines Handelns und als ein von Subjectivität Afficirtes vorkommt, das Ewige iſt desjenigen, was in der Sinnenwelt als eine Reihe von Veränderungen erſcheint, — verliert ſich ſo zum Ueberfluſſe noch vollends durch die Form einer abſoluten geiſtigen Sphäre, in welcher Folgen ſind, und ihren Gegenſatz, den ſie gegen eine noch außer ihr vorhandene ſinnliche Welt hat, wenn jenes Ueberſinnliche nicht ſchon ſelbſt ſinnlich genug wäre. Die Conſtruction der ſittlichen Idee, hier des Vernunftzwecks, der in der moraliſchen Weltordnung realiſirt werden ſoll, geht, ſtatt ſich in dem philoſophiſchen Standpunkte zu halten, in empiriſch geſchichtliche Rückſichten aus, und die Ewigkeit der ſittlichen Idee in einen empiriſch-unendlichen Progreß über. Von Speculativem iſt nichts zu ſehen, als die Idee des Glaubens, durch welchen die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen geſetzt iſt; — eine Idee, die aber etwas ſchlechthin Formelles bleibt. Sie dient nur, um von dem leeren reinen Willen auf das Empiriſche hinüberzuſpringen. Was zum Grunde liegen bleibt, iſt die abſolute Endlichkeit eines Subjects und eines Handelns, und ihm gegenüber eine zu vernichtende, vernunftloſe Sinnenwelt, und dann eine in die Unendlichkeit intellectueller Einzelnheiten aus einander geworfene, und der ſinnlichen abſolut entgegengeſetzte überſinnliche Welt; — deren wahrhafte und inhaltreiche Identität

(da alle dieſe Endlichkeiten abſolut ſind) ein Jenſeits, und in allem Bisherigen, was wir von der Sittlichkeit betrachtet haben, nirgends aufgetreten iſt. Und daß auf dieſe Weiſe (da nach dem Syſtem das Ich, als das Abſolute, ſich im Theoretiſchen mit einem Nicht-Ich afficirt bekennt, aber im Praktiſchen dieſe Zeitlichkeit aufzulöſen vorgiebt) die Vernunft-Idee der Identität des Subjectiven und Objectiven etwas für die Wiſſenſchaft rein Formelles und bloß Vorgegebenes iſt, — konnte ſo nur erwieſen werden, daß an jenem Praktiſchen gezeigt wurde, wie dieſe Idee in demſelben nicht conſtruirt, ſondern durchgehends abweſend, und vielmehr nicht ein geſunder, ſondern ein von aller Geſundheit abgekommener, in Reflexions-Aberglauben verhärteter und in formeller Wiſſenſchaft (welche er ſeine Deduction nennt) ſteckender Verſtand herrſchend iſt; von welchem wir die untergeordnete Sphäre, worin Speculation zu finden iſt (nämlich die Idee der transſcendentalen Einbildungskraft), bei der Kantiſchen Philoſophie beleuchtet haben: und welchem wir in dem, was ihm Ideale, moraliſche Weltordnung, Vernunftzweck ſind, in ſeinen praktiſchen Realitäten, um die Abweſenheit der Idee an ihnen ſelbſt zu zeigen, denn auch haben folgen müſſen.

Nachdem auf dieſe Weiſe, durch die Totalität der betrachteten Philoſophien, der Dogmatismus des Seyns in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphyſik der Objectivität in die Metaphyſik der Subjectivität umgeſchmolzen, und alſo der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphyſik, durch dieſe ganze Revolution der Philoſophie, zunächſt nur die Farbe des Innern, oder der neuen und modiſchen Cultur angezogen, die Seele, als Ding, in Ich, als praktiſche Vernunft, in Abſolutheit der Perſönlichkeit und der Einzelnheit des Subjects, — die Welt aber, als Ding, in das Syſtem von Erſcheinungen, oder von Affectionen des Subjects und geglaubten Wirklichkeiten, — das Abſolute aber, als ein Gegenſtand und abſolutes Object der Vernunft, in ein abſolutes Jenſeits des vernünftigen Erkennens ſich umgewandelt: und dieſe Metaphyſik der Subjectivität (während andere Geſtalten derſelben auch ſelbſt in dieſer Sphäre nicht zählen) den vollſtändigen Cyklus ihrer Formen in der Kantiſchen, Jacobi'ſchen und Fichte'ſchen Philoſophie durchlaufen, und alſo dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen iſt (nämlich das Abſolutſetzen der einzelnen Dimenſionen der Totalität, und das Ausarbeiten einer jeden derſelben zum Syſtem), vollſtändig dargeſtellt und damit das Bilden beendigt hat; ſo iſt hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit geſetzt, daß die wahre Philoſophie, aus dieſer Bildung erſtehend, und die Abſolutheit der Endlichkeiten derſelben vernichtend, mit ihrem ganzen, der Totalität unterworfenen Reichthum ſich als vollendete Erſcheinung zugleich darſtellt. Denn, wie die Vollendung der ſchönen Kunſt durch die Vollendung der

mechaniſchen Geſchicklichkeit, ſo iſt auch die reiche Erſcheinung der Philoſophie durch die Vollſtändigkeit der Bildung bedingt; und dieſe Vollſtändigkeit iſt durchlaufen.

Der unmittelbare Zuſammenhang aber dieſer philoſophiſchen Bildungen mit der Philoſophie, — ein Zuſammenhang, deſſen die Jacobi'ſche Philoſophie am Meiſten entbehrt, — und ihre poſitive, wahrhafte, aber untergeordnete Stelle in derſelben, erhellt aus demjenigen, was ſich bei Gelegenheit dieſer Philoſophien über die Unendlichkeit, die ihr zum Abſoluten gemachtes, und dadurch mit der Entgegenſetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip iſt, ergeben hat; indem in denſelben das Denken als Unendlichkeit und negative Seite des Abſoluten, welche die reine Vernichtung des Gegenſatzes oder der Endlichkeit, aber zugleich auch der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich iſt, d. h., die ſich ewig vernichtet, — aus welchem Nichts und reinen Nacht der Unendlichkeit die Wahrheit als aus dem geheimen Abgrund, der ihre Geburtsſtätte iſt, ſich emporhebt, — erkannt wird.

Da für die Erkenntniß dieſe negative Bedeutung des Abſoluten oder die Unendlichkeit durch die poſitive Idee, daß das Seyn ſchlechthin nicht außer dem Unendlichen, Ich, Denken, ſondern Beide Eins ſind, bedingt iſt: ſo war von dieſen Reflexionsphiloſophien theils nichts abzuhalten, als daß die Unendlichkeit, Ich, nicht wieder, wie in ihnen geſchah, ſtatt unmittelbar ins Poſitive der abſoluten Idee überzuſchlagen, auf dieſem Punkte ſich fixirte und zur Subjectivität wurde, wodurch ſie wieder in den alten Gegenſatz und in die ganze Endlichkeit der Reflexion herunterfiel, die ſie ſelbſt vorher vernichtete; theils aber iſt die Unendlichkeit und das Denken, das ſich als Ich und Subject fixirt, und das Object oder das Endliche ſo gegen ſich über erhält (alſo von dieſer Seite auf gleicher Stufe mit ihm ſteht), auf der andern Seite (weil ſein innerer Charakter Negation, Indifferenz iſt) dem Abſoluten näher als das Endliche: ſo auch die Philoſophie der Unendlichkeit der Philoſophie des Abſoluten näher, als die des Endlichen.

Der reine Begriff aber, oder die Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Seyn verſinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geſchichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht, — das Gefühl: Gott ſelbſt iſt todt (dasjenige, was gleichſam nur empiriſch ausgeſprochen war, mit Pascals Ausdrücken: la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme), rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment, der höchſten Idee bezeichnen; und ſo dem, was etwa auch entweder moraliſche Vorſchrift einer Aufopferung des empiriſchen Weſens oder der Begriff formeller Abſtraction war, eine philoſophiſche Exiſtenz geben, und alſo der Philoſophie die Idee der abſoluten Freiheit, und damit das abſolute Leiden oder den ſpeculativen Charfreitag, der ſonſt hiſtoriſch war, und dieſen ſelbſt, in der ganzen Wahrheit und Härte ſeiner Gottloſigkeit wiederhergeſtellt: — aus welcher Härte allein (weil das Heitre, Unergründlichere und Einzelnere der dogmatiſchen Philoſophien, ſo wie der Naturreligionen verſchwinden muß) die höchſte Totalität in ihrem ganzen Ernſt und aus ihrem tiefſten Grunde, zugleich allumfaſſend, und in die heiterſte Freiheit ihrer Geſtalt auferſtehen kann und muß.

Differenz

des

Fichte'ſchen und Schelling'ſchen

Syſtems der Philoſophie

in

Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1ſtes Heft.

(Zuerſt erſchienen 1801.)

Vorerinnerung.

Aus den wenigen öffentlichen Aeußerungen, in welchen man ein Gefühl der Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie erkennt, leuchtet mehr das Beſtreben heraus, dieſe Verſchiedenheit zu umgehen oder ſie ſich zu verbergen, als eine Deutlichkeit des Bewußtſeyns darüber. Weder die unmittelbare Anſicht beider Syſteme, wie ſie vor dem Publicum liegen, — noch unter andern die Schelling'ſche Beantwortung der idealiſtiſchen Einwürfe Eſchenmayer's gegen die Naturphiloſophie hat jene Verſchiedenheit zur Sprache gebracht. Im Gegentheil hat z. B. Reinhold ſo wenig eine Ahnung hierüber gehabt, daß vielmehr die einmal für bekannt angenommene völlige Identität beider Syſteme ihm den Geſichtspunkt für das Schelling'ſche Syſtem auch hierüber verrückt hat. Dieſe Reinholdiſche Verwirrung iſt (mehr, als die gedrohte — oder vielmehr ſchon als geſchehen „angekündigte Revolution der Philoſophie durch ihre Zurückführung auf Logik" —) die Veranlaſſung der folgenden Abhandlung.

Die Kantiſche Philoſophie hatte es bedurft, daß ihr Geiſt vom Buchſtaben geſchieden, und das rein ſpeculative Princip aus dem Uebrigen herausgehoben wurde, was der raiſonnirenden Reflexion angehörte, oder für ſie benutzt werden konnte. In dem Princip der Deduction der Kategorien iſt dieſe Philoſophie ächter Idealismus; und dieß Princip iſt es, was Fichte in reiner und ſtrenger Form herausgehoben, und den Geiſt der Kantiſchen

Philoſophie genannt hat. Daß die Dinge-an-ſich (wodurch nichts, als die leere Form der Entgegenſetzung objectiv ausgedrückt iſt) wieder hypoſtaſirt und als abſolute Objectivität, wie die Dinge des Dogmatikers, geſetzt: daß die Kategorien ſelbſt, theils zu ruhenden todten Fächern der Intelligenz, theils zu den höchſten Principien gemacht worden ſind, vermittelſt welcher die Ausdrücke, in denen das Abſolute ſelbſt ausgeſprochen wird, wie z. B. die Subſtanz des Spinoza, vernichtet werden: und ſomit das negative Raiſonniren ſich nach wie vor an die Stelle des Philoſophirens, nur mit mehr Prätenſion unter dem Namen kritiſcher Philoſophie, ſetzen konnte — dieſe Umſtände liegen höchſtens in der Form der Kantiſchen Deduction der Kategorien, nicht in ihrem Princip oder Geiſt. Und wenn wir von Kant ſonſt kein Stück ſeiner Philoſophie hätten, als dieſes, würde jene Verwandelung faſt unbegreiflich ſeyn. In jener Deduction der Verſtandes-Formen iſt das Princip der Speculation, die Identität des Subjects und Objects, aufs Beſtimmteſte ausgeſprochen. Dieſe Theorie des Verſtandes iſt von der Vernunft über die Taufe gehalten worden.

Hingegen wenn nun Kant dieſe Identität ſelbſt, als Vernunft, zum Gegenſtand der philoſophiſchen Reflexion macht, verſchwindet die Identität bei ſich ſelbſt. Wenn der Verſtand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verſtand behandelt. Hier wird es deutlich, auf welcher untergeordneten Stufe die Identität des Subjects und Objects aufgefaßt worden war. Die Identität des Subjects und Objects ſchränkt ſich auf zwölf oder vielmehr nur auf neun reine Denkthätigkeiten ein; denn die Modalität giebt keine wahrhaft objective Beſtimmung, es beſteht in ihr weſentlich die Nichtidentität des Subjects und Objects. Es bleibt außer den objectiven Beſtimmungen durch die Kategorien ein ungeheures empiriſches Reich der Sinnlichkeit und Wahrnehmung, eine abſolute Aposteriorität, für welche keine Apriorität, als nur eine ſubjective

Maxime der reflectirenden Urtheilskraft aufgezeigt ist; d. h. die Nichtidentität wird zum absoluten Grundsatz erhoben. Wie es nicht anders seyn konnte, nachdem aus der Idee, dem Vernunftproduct, die Identität, d. h. das Vernünftige, weggenommen, und sie dem Seyn absolut entgegengesetzt; — nachdem die Vernunft als praktisches Vermögen, nicht als absolute Identität, sondern in unendlicher Entgegensetzung, als Vermögen der reinen Verstandes-Einheit dargestellt worden war, wie sie vom endlichen Denken, d. i. vom Verstande gedacht werden muß. Es entsteht hierdurch das contrastirende Resultat, daß für den Verstand keine absolute objective Bestimmungen, hingegen für die Vernunft vorhanden sind.

Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjects und des Objects, in der Form Ich = Ich ist Princip des Fichte'schen Systems; und wenn man sich unmittelbar an dieses Princip, so wie in der Kantischen Philosophie an das transscendentale Princip, welches der Deduction der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene ächte Princip der Speculation. So wie aber die Speculation aus dem Begriff, den sie von sich selbst aufstellt, heraustritt und sich zum System bildet, so verläßt sie sich und ihr Princip, und kommt nicht in dasselbe zurück. Sie übergiebt die Vernunft dem Verstand, und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseyns über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder reconstruirt. Das Princip selbst, die transscendentale Anschauung erhält hierdurch die schiefe Stellung eines Entgegengesetzten gegen die aus ihm deducirte Mannigfaltigkeit. Das Absolute des Systems zeigt sich nur in der Form seiner Erscheinung von der philosophischen Reflexion aufgefaßt; und diese Bestimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben ist, also die Endlichkeit und Entgegensetzung wird nicht abgezogen. Das Princip, das Subject-Object, erweist sich als ein subjectives Subject-Object. Das aus ihm Deducirte erhält hierdurch die

Form einer Bedingung des reinen Bewußtseyns, des Ich=Ich, und das reine Bewußtseyn selbst die Form eines Bedingten, durch eine objective Unendlichkeit, den Zeit-Progreß in infinitum; in dem die transscendentale Anschauung sich verliert, und Ich nicht zur absoluten Selbstanschauung sich constituirt, also Ich=Ich sich in das Princip Ich soll gleich Ich seyn verwandelt. Die in die absolute Entgegensetzung gesetzte, also zum Verstand herabpotenzirte Vernunft wird somit Princip der Gestalten, die das Absolute sich geben muß, und ihrer Wissenschaften.

Diese zwei Seiten des Fichte'schen Systems — die eine, nach welcher es den Begriff der Vernunft und der Speculation rein aufgestellt, also Philosophie möglich machte: die andere, nach welcher es Vernunft und reines Bewußtseyn als Eines gesetzt, und die in einer endlichen Gestalt aufgefaßte Vernunft zum Princip erhob, — diese zwei Seiten unterscheiden zu müssen, muß sich als innere Nothwendigkeit der Sache selbst zeigen. Die äußere Veranlassung giebt das Zeitbedürfniß, und zunächst die in diesem Zeitbedürfnisse schwimmenden „Beiträge Reinhold's zur Uebersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neuen Jahrhunderts;" — in welchen sowohl die Seite, von welcher das Fichte'sche System ächte Speculation und also Philosophie ist, übersehen worden: als auch die Seite des Schelling'schen Systems, von welcher dieses sich vom Fichte'schen unterscheidet, und dem subjectiven Subjectobject das objective Subjectobject in der Naturphilosophie entgegenstellt, und Beide in einem Höhern, als das Subject ist, vereinigt darstellt.

Was das Zeitbedürfniß betrifft, so hat die Fichte'sche Philosophie so sehr Aufsehen und Epoche gemacht, daß auch diejenigen, die sich gegen sie erklären, und sich bestreben, eigene speculative Systeme auf die Bahn zu bringen, nur trüber und unreiner in das Princip der Fichte'schen Philosophie fallen, und sich dessen nicht zu erwehren vermögen. Die nächste sich darbietende Erscheinung bei einem Epoche machenden System sind die Miß-

verständnisse und das ungeschickte Benehmen seiner Gegner. Wenn man von einem System sagen kann, daß es Glück gemacht habe, so hat sich ein allgemeineres Bedürfniß der Philosophie, das sich für sich selbst nicht zur Philosophie zu gebären vermag (denn damit hätte es sich durch das Schaffen eines Systems befriedigt), mit einer instinctartigen Hinneigung zu demselben gewendet. Und der Schein der passiven Aufnahme rührt daher, daß im Innern das vorhanden ist, was das System ausspricht, welches nunmehr jeder in seiner wissenschaftlichen oder lebendigen Sphäre geltend macht.

Man kann vom Fichte'schen System in diesem Sinne nicht sagen, daß es Glück gemacht habe. So viel davon den unphilosophischen Tendenzen des Zeitalters zur Last fällt, so sehr ist zugleich — je mehr der Verstand und die Nützlichkeit sich Gewicht zu verschaffen, und beschränkte Zwecke sich geltend zu machen wissen — in Anschlag zu bringen, daß um so kräftiger das Drängen des bessern Geistes besonders in der unbefangenern noch jugendlichen Welt ist. Wenn Erscheinungen, wie die Reden über die Religion, — das speculative Bedürfniß nicht unmittelbar angehen: so deuten sie und ihre Aufnahme, noch mehr aber die Würde, welche, mit dunklerem oder bewußterem Gefühl, Poesie und Kunst überhaupt in ihrem wahren Umfange zu erhalten anfängt, auf das Bedürfniß nach einer Philosophie hin, von welcher die Natur für die Mißhandlungen, die sie in dem Kantischen und Fichte'schen Systeme leidet, versöhnt, und die Vernunft selbst in eine Uebereinstimmung mit der Natur gesetzt wird, — nicht in eine solche, worin sie auf sich Verzicht thut oder eine schale Nachahmerin derselben werden müßte, sondern eine Einstimmung dadurch, daß sie sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet.

Was die allgemeinen Reflexionen, womit diese Schrift anfängt, über Bedürfniß, Voraussetzung, Grundsätze u. s. w. der Philosophie betrifft: so haben sie den Fehler, allgemeine Re-

flexionen zu seyn, und ihre Veranlassung darin, daß mit solchen Formen, als Voraussetzung, Grundsätzen u. s. w., der Eingang in die Philosophie noch immer übersponnen und verdeckt wird, und es daher in gewissem Grade nöthig ist, sich darauf einzulassen, bis einmal durchaus nur von der Philosophie selbst die Rede ist. Einige der interessantern dieser Gegenstände werden sonst noch eine größere Ausführung erhalten.

Jena, im Juli 1801.

Mancherlei Formen,

die

bei dem jetzigen Philoſophiren vorkommen.

Geſchichtliche Anſicht philoſophiſcher Syſteme.

Ein Zeitalter, das eine ſolche Menge philoſophiſcher Syſteme, als eine Vergangenheit, hinter ſich liegen hat, ſcheint zu derjenigen Indifferenz kommen zu müſſen, welche das Leben erlangt, nachdem es ſich in allen Formen verſucht hat. Der Trieb zur Totalität äußert ſich noch als Trieb zur Vollſtändigkeit der Kenntniſſe, wenn die verknöcherte Individualität ſich nicht mehr ſelbſt ins Leben wagt. Sie ſucht ſich durch die Mannigfaltigkeit deſſen, was ſie hat, den Schein desjenigen zu verſchaffen, was ſie nicht iſt. Indem ſie die Wiſſenſchaft in eine Kenntniß umwandelt, hat ſie den lebendigen Antheil, den die Wiſſenſchaft fordert, ihr verſagt: ſie in der Ferne, und in rein objectiver Geſtalt, und ſich ſelbſt gegen alle Anſprüche, ſich zur Allgemeinheit zu erheben, in ihrer eigenwilligen Beſonderheit ungeſtört erhalten. Für dieſe Art der Indifferenz, wenn ſie bis zur Neugierde aus ſich herausgeht, giebt es nichts Angelegentlicheres, als einer neuen ausgebildeten Philoſophie einen Namen zu geben, und, wie Adam ſeine Herrſchaft über die Thiere dadurch ausgeſprochen hat, daß er ihnen Namen gab, die Herrſchaft über eine Philoſophie durch Findung eines Namens auszuſprechen. Auf dieſe Weiſe iſt ſie in den Rang der Kenntniſſe verſetzt. Kenntniſſe betreffen fremde

Objecte; in dem Wissen von Philosophie, das nie etwas Anderes, als eine Kenntniß war, hat die Totalität des Innern sich nicht bewegt, und die Gleichgültigkeit ihre Freiheit vollkommen behauptet.

Kein philosophisches System kann sich der Möglichkeit einer solchen Aufnahme entziehen; jedes ist fähig, geschichtlich behandelt zu werden. Wie jede lebendige Gestalt zugleich der Erscheinung angehört, so hat sich eine Philosophie, als Erscheinung, derjenigen Macht überliefert, welche es in eine todte Meinung und von Anbeginn an in eine Vergangenheit verwandeln kann. Der lebendige Geist, der in einer Philosophie wohnt, verlangt, um sich zu enthüllen, durch einen verwandten Geist geboren zu werden. Er streift vor dem geschichtlichen Benehmen, das aus irgend einem Interesse auf Kenntnisse von Meinungen auszieht, als ein fremdes Phänomen vorüber, und offenbart sein Inneres nicht. Es kann ihm gleichgültig seyn, daß er dazu dienen muß, die übrige Collection von Mumien und den allgemeinen Haufen der Zufälligkeiten zu vergrößern; denn er selbst ist dem neugierigen Sammeln von Kenntnissen unter den Händen entflohen. Dieses hält sich auf seinem gegen Wahrheit gleichgültigen Standpunkte fest; und behält seine Selbstständigkeit, es mag Meinungen annehmen, oder verwerfen, oder sich nicht entscheiden. Es kann philosophischen Systemen kein anderes Verhältniß zu sich geben, als daß sie Meinungen sind; und solche Accidenzien, wie Meinungen, können ihm nichts anhaben. Es hat nicht erkannt, daß es Wahrheit giebt.

Die Geschichte der Philosophie gewinnt aber, wenn der Trieb, die Wissenschaft zu erweitern, sich darauf wirft, eine nützlichere Seite, indem sie nämlich nach Reinhold dazu dienen soll, „in den Geist der Philosophie, tiefer als je geschah, einzudringen, und die eigenthümlichen Ansichten der Vorgänger über die Ergründung der Realität der menschlichen Erkenntniß durch neue eigenthümliche Ansichten weiter zu führen;“ . . . „nur durch eine

solche Kenntniß der bisherigen vorübenden Versuche, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, könne endlich der Versuch wirklich gelingen, wenn anders dieß Gelingen der Menschheit beschieden ist." [1]

Man sieht, daß dem Zwecke einer solchen Untersuchung eine Vorstellung von Philosophie zu Grunde liegt, nach welcher diese eine Art von Handwerkskunst wäre, die sich durch immer neu erfundene Handgriffe verbessern läßt. Jede neue Erfindung setzt die Kenntniß der schon gebrauchten Handgriffe und ihrer Zwecke voraus. Aber nach allen bisherigen Verbesserungen bleibt immer noch die Hauptaufgabe, die sich Reinhold nach Allem so zu denken scheint, daß nämlich ein „allgemeingültiger" letzter Handgriff zu finden wäre, wodurch für jeden, der sich nur damit bekannt machen mag, sich das Werk selbst macht. Wenn es um eine solche Erfindung zu thun, und die Wissenschaft ein todtes Werk fremder Geschicklichkeit wäre: so käme ihr freilich diejenige Perfectibilität zu, deren mechanische Künste fähig sind, und jeder Zeit wären allemal die bisherigen philosophischen Systeme für weiter nichts zu achten, als für Vorübungen großer Köpfe. Wenn aber das Absolute, wie seine Erscheinung die Vernunft, ewig Ein und dasselbe ist (wie es denn ist): so hat jede Vernunft, die sich auf sich selbst gerichtet und sich erkannt hat, eine wahre Philosophie producirt, und sich die Aufgabe gelöst, welche, wie ihre Auflösung, zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil in der Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich zu thun hat, so liegt auch in ihr selbst ihr ganzes Werk wie ihre Thätigkeit; und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie giebt es weder Vorgänger noch Nachgänger.

Ebenso wenig, als von beständigen Verbesserungen, kann von „eigenthümlichen Ansichten" der Philosophie die Rede seyn. Wie sollte das Vernünftige eigenthümlich seyn? Was einer Philosophie eigenthümlich ist, kann eben darum, weil es

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 5—6, 4.

eigenthümlich ist, nur zur Form des Systems, nicht zum Wesen der Philosophie gehören. Wenn ein Eigenthümliches wirklich das Wesen einer Philosophie ausmachte, so würde es keine Philosophie seyn. Und wenn ein System selbst ein Eigenthümliches für sein Wesen erklärt, so konnte es dessen ungeachtet aus ächter Speculation entsprungen seyn, die nur im Versuch, in der Form einer Wissenschaft sich auszusprechen, gescheitert ist. Wer von einer Eigenthümlichkeit befangen ist, sieht in Andern nichts als Eigenthümlichkeiten. Wenn particularen Ansichten im Wesen der Philosophie ein Platz verstattet wird, und wenn Reinhold dasjenige, zu welchem er sich in neuern Zeiten gewendet hat, für eine eigenthümliche Philosophie ansieht, — dann ist es freilich möglich, überhaupt alle bisherigen Arten, die Aufgabe der Philosophie darzustellen und aufzulösen, mit Reinhold für weiter nichts als für Eigenthümlichkeiten und Vorübungen anzusehen; durch welche aber doch — weil (wenn wir auch die Küsten der glückseligen Inseln der Philosophie, wohin wir uns sehnen, nur mit Trümmern gescheiterter Schiffe bedeckt, und kein erhaltenes Fahrzeug in ihren Buchten erblicken) wir die teleologische Ansicht nicht fahren lassen dürfen — der gelingende Versuch vorbereitend herbeigeführt werde.

Nicht weniger muß auch aus der Eigenthümlichkeit der Form, in welcher sich die Fichte'sche Philosophie ausgesprochen hat, erklärt werden, daß Fichte von Spinoza sagen konnte, Spinoza könne an seine Philosophie nicht geglaubt, nicht die volle innere lebendige Ueberzeugung gehabt haben, — und von den Alten, daß selbst dieß zweifelhaft sey, ob sie sich die Aufgabe der Philosophie mit Bewußtseyn gedacht haben.

Wenn hier die Eigenthümlichkeit der Form des eigenen Systems, die ganze ihemische Beschaffenheit derselben eine solche Aeußerung producirt: so besteht dagegen die Eigenthümlichkeit Reinholdischer Philosophie in der Ergründungs- und Begründungs-Tendenz, die sich mit eigenthümlichen philosophischen An-

sichten, und einem geschichtlichen Bemühen um dieselben viel zu schaffen macht. Die Liebe und der Glauben an Wahrheit hat sich in eine so reine und edle Höhe gesteigert, daß er, damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem sie, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysiren und Methodisiren und Erzählen so lange zu thun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte Anderer seyen weiter nichts, als Vorübungen oder Geistesverirrungen gewesen.

Das Wesen der Philosophie ist gerade bodenlos für Eigenthümlichkeiten, und um zu ihr zu gelangen, ist es (wenn der Körper die Summe der Eigenthümlichkeiten ausdrückt) nothwendig, sich à corps perdu hineinzustürzen. Denn die Vernunft, die das Bewußtseyn in Besonderheiten befangen findet, wird allein dadurch zur philosophischen Speculation, daß sie sich zu sich selbst erhebt, und allein sich selbst und dem Absoluten, das zugleich ihr Gegenstand wird, sich anvertraut. Sie wagt nichts daran als Endlichkeiten des Bewußtseyns, und, um diese zu überwinden und das Absolute im Bewußtseyn zu construiren, erhebt sie sich zur Speculation, und hat in der Grundlosigkeit der Beschränkungen und Eigenthümlichkeiten ihre eigene Begründung in sich selbst ergriffen. Weil die Speculation die Thätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft auf sich selbst ist: so muß sie (statt in den philosophischen Systemen verschiedener Zeitalter und Köpfe nur verschiedene Weisen und rein-eigenthümliche Ansichten zu sehen), wenn sie ihre eigene Ansicht von den Zufälligkeiten und Beschränkungen befreit hat, durch die besonderen Formen hindurch sich selbst, — sonst eine bloße Mannigfaltigkeit verständiger Begriffe und Meinungen finden; und eine solche Mannigfaltigkeit ist keine Philosophie. Das wahre Eigenthümliche einer Philosophie ist die interessante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines besondern Zeitalters sich eine Gestalt organisirt hat; die besondere speculative Vernunft findet

darin Geist von ihrem Geist, Fleisch von ihrem Fleisch: sie schaut sich in ihm als Ein und dasselbe, als ein anderes lebendiges Wesen an. Jede Philosophie ist in sich vollendet, und hat, wie ein ächtes Kunstwerk, die Totalität in sich. So wenig des Apelles und Sophokles Werke, wenn Raphael und Shakespeare sie gekannt hätten, diesen als bloße Vorübungen für sich hätten erscheinen können, — sondern als eine verwandte Kraft des Geistes: — so wenig kann die Vernunft in frühern Gestaltungen ihrer selbst nur nützliche Vorübungen für sich erblicken. Und wenn Virgil den Homer für eine solche Vorübung für sich und sein verfeinertes Zeitalter betrachtet hat, so ist sein Werk dafür eine Nachahmung geblieben.

Bedürfniß der Philosophie.

Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbstthätig gestaltet hat; andererseits aus der besondern Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie, und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isolirt, und als ein Selbstständiges fixirt. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verläugnen, und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu constituiren. Die Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, Alles, was dem Menschen werth und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente, und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute

selbst nicht; in den Theilen verloren treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwickelung von Mannigfaltigkeit, — der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst producirt, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Theilwesen heraustritt. Je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Theil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen. Indem es als Vernunft in die Ferne tritt, ist die Totalität der Beschränkungen zugleich vernichtet, in diesem Vernichten auf das Absolute bezogen, und zugleich hiermit als bloße Erscheinung begriffen und gesetzt; — die Entzweiung zwischen dem Absoluten und der Totalität der Beschränkungen ist verschwunden.

Der Verstand ahmt die Vernunft im absoluten Setzen nach, und giebt sich durch diese Form selbst den Schein der Vernunft, wenn gleich die Gesetzten an sich Entgegengesetzte, also Endliche sind. Er thut dieß mit so viel größerem Schein, wenn er das vernünftige Negiren in ein Product verwandelt und fixirt. Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges: es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negiren des Endlichen aus; indem der Verstand es fixirt, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen. Und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Thun der Vernunft in Entgegensetzung fixirte; überdem macht sie nun die Prätension, auch in diesem Rückfall vernünftig zu seyn. Solche Entgegengesetzte, die als Vernunftproducte und Absolute gelten sollten, hat die Bildung verschiedener Zeiten in verschiedenen Formen aufgestellt, und der Verstand an ihnen sich abgemüht. Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Nothwendigkeit u. s. w.,

und in eingeschränktern Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren, und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjectivität und absoluter Objectivität übergegangen.

Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft. Dieß ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte; denn die nothwendige Entzweiung ist Ein Factor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixiren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Vernunft entsprungen sind.

Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfniß der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit; aber, unter der gegebenen Entzweiung, der nothwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjectivität und Objectivität aufzuheben, und das Gewordenseyn der intellectuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Seyn (als Producte) als ein Produciren zu begreifen. In der unendlichen Thätigkeit des Werdens und Producirens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist. Wann? und wo? und in welcher Form? solche Selbstreproductionen der Vernunft als Philosophien auftreten, ist zufällig. Diese Zufälligkeit muß daraus begriffen werden, daß das Absolute als eine objective Totalität sich setzt. Die Zufälligkeit ist eine Zufälligkeit in der Zeit,

insofern die Objectivität des Absoluten als ein Fortgehen in der Zeit angeschaut wird; insofern sie aber als Nebeneinander im Raum erscheint, ist die Entzweiung klimatisch. In der Form der fixirten Reflexion, als eine Welt von denkendem und gedachtem Wesen, im Gegensatz gegen eine Welt von Wirklichkeit, fällt diese Entzweiung in den westlichen Norden.

Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwickelung der Aeußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wieder zu gebären. Solche in Beziehung aufs Ganze wenige Versuche, die gegen die neuere Bildung Statt gefunden haben, und die bedeutenderen schönen Gestaltungen der Vergangenheit oder der Fremde haben nur diejenige Aufmerksamkeit erwecken können, deren Möglichkeit übrig bleibt, wenn die tiefere ernste Beziehung lebendiger Kunst nicht verstanden werden kann. Mit der Entfernung des ganzen Systems der Lebens-Verhältnisse von ihr ist der Begriff ihres allumfassenden Zusammenhangs verloren, und in den Begriff entweder des Aberglaubens oder eines unterhaltenden Spiels übergegangen. Die höchste ästhetische Vollkommenheit — wie sie sich in einer bestimmten Religion formt, in welcher der Mensch sich über alle Entzweiung erhebt, und im Reich der Gnade die Freiheit des Subjects und die Nothwendigkeit des Objects verschwinden sieht — hat nur bis auf eine gewisse Stufe der Bildung und in allgemeiner oder in Pöbel-Barbarei energisch seyn können. Die fortschreitende Cultur hat sich mit ihr entzweit, und sie *neben* sich, oder sich *neben* sie gestellt; und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind Beide zu einer gewisse Ruhe neben einander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem andern vorgeht.

Aber der Verstand kann auch unmittelbar auf seinem Gebiete durch die Vernunft angegriffen, und die Versuche, durch die Reflexion selbst, die Entzweiung und somit seine Absolutheit zu vernichten, können eher verstanden werden. Deswegen hat die Entzweiung, die sich angegriffen fühlte, sich so lange mit Haß und Wuth gegen die Vernunft gekehrt, bis das Reich des Verstandes zu einer solchen Macht sich emporgeschwungen hat, in der es sich vor der Vernunft sicher halten kann. So wie man aber von der Tugend zu sagen pflegt, daß der größte Zeuge für ihre Realität der Schein sey, den die Heuchelei von ihr borgt: so kann sich auch der Verstand der Vernunft nicht erwehren. Und er sucht gegen das Gefühl der innern Gehaltlosigkeit, und gegen die geheime Furcht, von der die Beschränktheit geplagt wird, sich durch einen Schein von Vernunft zu bewahren, womit er seine Besonderheiten übertüncht. Die Verachtung der Vernunft zeigt sich nicht dadurch am Stärksten, daß sie frei verschmäht und geschmäht wird, sondern daß die Beschränktheit sich der Meisterschaft über die Philosophie und der Freundschaft mit ihr rühmt. Die Philosophie muß die Freundschaft mit solchen falschen Versuchen ausschlagen, die sich unredlicher Weise der Vernichtung der Besonderheiten rühmen, von Beschränkung ausgehen, und, um solche Beschränkungen zu retten und zu sichern, Philosophie als ein Mittel anwenden.

Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht thut. Das Gelingen des Kampfs hängt deswegen von ihr selbst ab, und von der Aechtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität, aus welchem sie hervorgeht.

Das Bedürfniß der Philosophie kann als ihre Voraussetzung ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll; und es ist in unsern Zeiten viel von einer absoluten Voraussetzung gesprochen worden. Das, was man Voraussetzung der

Philosophie nennt, ist nichts Anderes, als das ausgesprochene Bedürfniß. Weil das Bedürfniß hierdurch für die Reflexion gesetzt ist, so muß es zwei Voraussetzungen geben.

Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird. Es ist schon vorhanden, — wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft producirt es nur, indem sie das Bewußtseyn von den Beschränkungen befreit; dieß Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit.

Die andere Voraussetzung würde das Herausgetretenseyn des Bewußtseyns aus der Totalität seyn, die Entzweiung in Seyn und Nicht-Seyn, in Begriff und Seyn, in Endlichkeit und Unendlichkeit. Für den Standpunkt der Entzweiung ist die absolute Synthese ein Jenseits, — das ihren Bestimmtheiten entgegengesetzte Unbestimmte und Gestaltlose. Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied Beider, so wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz; — das Nichts das Erste, woraus alles Seyn, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn, — als Werden: die Entzweiung in das Absolute, — als dessen Erscheinung: das Endliche in das Unendliche, — als Leben zu setzen.

Es ist aber ungeschickt, das Bedürfniß der Philosophie als eine Voraussetzung derselben auszudrücken; denn hierdurch erhält das Bedürfniß eine Form der Reflexion. Diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze, wovon unten die Rede seyn wird. Es kann an Sätze gefordert werden, daß sie sich rechtfertigen; die Rechtfertigung dieser Sätze, als Voraussetzungen, soll noch nicht die Philosophie selbst seyn, und so geht das Ergründen und Begründen vor und außer der Philosophie los.

Reflexion als Instrument des Philosophirens.

Die Form, die das Bedürfniß der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, giebt den Uebergang vom Bedürfnisse der Philosophie zum Instrument des Philosophirens, der Reflexion als Vernunft. Das Absolute soll fürs Bewußtseyn construirt werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produciren, so wie die Producte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dieß ein Widerspruch. Das Absolute soll reflectirt, gesetzt werden: damit ist es aber nicht gesetzt, sondern aufgehoben worden; denn indem es gesetzt wurde, wurde es beschränkt. Die Vermittlung dieses Widerspruchs ist die philosophische Reflexion. Es ist vornehmlich zu zeigen, inwiefern die Reflexion das Absolute zu fassen fähig ist; und in ihrem Geschäft, als Speculation, die Nothwendigkeit und Möglichkeit trägt, mit der absoluten Anschauung synthesirt, und für sich, subjectiv, ebenso vollständig zu seyn, als es ihr Product, das im Bewußtseyn construirte Absolute, als Bewußtes und Bewußtloses zugleich, seyn muß.

Die isolirte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seyns und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat, als Vernunft, Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Seyn und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.

Die Vernunft stellt sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Regiren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objectiven und subjectiven Totalität dar. Einmal erhebt sie den Verstand über ihn selbst, treibt hin zu einem Ganzen nach seiner Art; sie verführt ihn, eine objective Totalität zu produciren. Jedes Seyn ist, weil es gesetzt ist, ein

Entgegengesetztes, Bedingtes und Bedingendes: der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen, als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen. Die Reflexion scheint hierin nur verständig, aber diese Leitung zur Totalität der Nothwendigkeit ist der Antheil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft. Indem sie den Verstand grenzenlos macht, findet er und seine objective Welt in dem unendlichen Reichthum den Untergang. Denn jedes Seyn, das der Verstand producirt, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich; und die Mannigfaltigkeit des Seyns liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos, sie ruht auf dem Nichts: denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand, und endet im Nichts. Der Eigensinn des Verstandes vermag die Entgegensetzung des Bestimmten und Unbestimmten, der Endlichkeit und der aufgegebenen Unendlichkeit unvereinigt neben einander bestehen zu lassen; und das Seyn gegen das ihm ebenso nothwendige Nicht-Seyn festzuhalten. Weil sein Wesen auf durchgängige Bestimmung geht, sein Bestimmtes aber unmittelbar durch ein Unbestimmtes begrenzt ist, so erfüllt sein Setzen und Bestimmen nie die Aufgabe; im geschehenen Setzen und Bestimmen selbst liegt ein Nicht-Setzen und ein Unbestimmtes, also immer wieder die Aufgabe selbst, zu setzen und zu bestimmen.

Fixirt der Verstand diese Entgegengesetzten, das Endliche und Unendliche, so daß Beide zugleich als einander entgegengesetzt bestehen sollen, so zerstört er sich; denn die Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen hat die Bedeutung, daß insofern Eines derselben gesetzt, das Andere aufgehoben ist. Indem die Vernunft dieß erkennt, hat sie den Verstand selbst aufgehoben, sein Setzen erscheint ihr als ein Nicht-Setzen, seine Producte als Negationen. Dieses Vernichten, oder das reine Setzen der Vernunft ohne Entgegensetzen wäre, wenn sie der objectiven

Unendlichkeit entgegengesetzt wird, die subjective Unendlichkeit, — das der objectiven Welt entgegengesetzte Reich der Freiheit. Weil dieses in dieser Form selbst entgegengesetzt und bedingt ist, so muß die Vernunft, um die Entgegensetzung absolut aufzuheben, auch dieß in seiner Selbstständigkeit vernichten. Sie vernichtet Beide, indem sie Beide vereinigt; denn sie sind nur dadurch, daß sie nicht vereinigt sind. In dieser Vereinigung bestehen zugleich Beide; denn das Entgegengesetzte, und also Beschränkte, ist hiermit aufs Absolute bezogen. Es besteht aber nicht für sich, nur insofern es in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt ist. Das Beschränkte, insofern es einer der entgegengesetzten, also relativen Totalitäten angehört, ist entweder nothwendig, oder frei; insofern es der Synthese Beider angehört, hört seine Beschränkung auf: es ist frei und nothwendig zugleich, Bewußtes und Bewußtloses. Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellectuellen, der nothwendigen und der freien, im Bewußtseyn, ist Wissen. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen, und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisirt, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt.

Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung. Sie besteht, wie Alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigner Kraft als absolut constituirte, wäre das Gesetz des Widerspruchs: nämlich daß ihr Gesetztseyn sey und bleibe. Sie fixirte hierdurch ihre Producte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz, Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden, und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten Nichts ist — (und als Beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt), — festzuhalten.

So wie die Vernunft dadurch ein Verständiges, und ihre Unendlichkeit eine subjective wird, wenn sie in eine Entgegensetzung gesetzt ist: so ist die Form, welche das Reflectiren als Denken ausdrückt, eben dieser Zweideutigkeit und dieses Mißbrauchs fähig. Wird das Denken nicht als die absolute Thätigkeit der Vernunft selbst gesetzt, für die es schlechthin keine Entgegensetzung giebt, sondern gilt Denken nur für ein reineres Reflectiren, d. i. ein solches, in welchem von der Entgegensetzung nur abstrahirt wird: so kann ein solches abstrahirendes Denken aus dem Verstande nicht einmal zur Logik herauskommen, welche die Vernunft in sich begreifen soll, vielweniger zur Philosophie. „Das Wesen oder der innere Charakter des Denkens als Denkens" wird von Reinhold [1] gesetzt als „die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben als Eins und Ebendasselbe, in Einem und Ebendemselben und durch Eins und Ebendasselbe; oder als Identität." Man könnte durch diesen scheinbaren Charakter einer Identität verleitet werden, in diesem Denken die Vernunft zu sehen. Aber durch den Gegensatz desselben a) gegen eine „Anwendung des Denkens," b) gegen eine absolute Stoffheit wird es klar, daß dieß Denken nicht die absolute Identität, die Identität des Subjects und Objects, welche Beide in ihrer Entgegensetzung aufhebt und in sich faßt: sondern eine „reine" Identität, d. h. eine durch Abstraction entstandene und durch Entgegensetzung bedingte ist, — der abstracte Verstandes-Begriff der Einheit, Eines von fixirten Entgegengesetzten.

Reinhold sieht den Fehler aller bisherigen Philosophie in der „unter den Philosophen unserer Zeit so weit verbreiteten und so tief eingewurzelten Gewohnheit, sich das Denken, überhaupt und in seiner Anwendung, als ein bloß subjectives vorzustellen." [2] Wenn es mit der Identität und Nicht-Subjectivität dieses Den-

[1] Beiträge, 1stes Heft, S. 106 flg.

[2] Ebendaselbst, S. 96.

kens ein rechter Ernſt wäre, ſo könnte Reinhold ſchon gar keinen Unterſchied zwiſchen Denken und Anwendung des Denkens machen. Wenn das Denken wahre Identität, kein ſubjectives iſt, wo ſoll noch ſo was von Denken Unterſchiedenes, eine Anwendung herkommen, vom Stoff gar nicht zu ſprechen, der „zum Behuf der Anwendung poſtulirt“ wird? Wenn die analytiſche Methode eine Thätigkeit behandelt, ſo muß dieſe, weil ſie analyſirt werden ſoll, ihr als eine ſynthetiſche erſcheinen; und durchs Analyſiren entſtehen nunmehr die Glieder: der Einheit, und einer ihr entgegengeſetzten Mannigfaltigkeit. Was die Analyſis als Einheit darſtellt, wird ſubjectiv genannt; und als eine ſolche dem Mannigfaltigen entgegengeſetzte Einheit, als eine abſtracte Identität wird das Denken charakteriſirt. Es iſt auf dieſe Art ein rein Beſchränktes, und ſeine Thätigkeit ein geſetzmäßiges und regelrechtes Anwenden auf eine ſonſt vorhandene Materie, das nicht zum Wiſſen durchdringen kann.

Nur inſofern die Reflexion Beziehung aufs Abſolute hat, iſt ſie Vernunft, und ihre That ein Wiſſen. Durch dieſe Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung beſteht, und iſt die einzige Realität der Erkenntniß; es giebt deswegen keine Wahrheit der iſolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Abſolute, weil es im Philoſophiren von der Reflexion fürs Bewußtſeyn producirt wird, wird hierdurch eine objective Totalität, ein Ganzes von Wiſſen, eine Organiſation von Erkenntniſſen. In dieſer Organiſation iſt jeder Theil zugleich das Ganze; denn er beſteht als Beziehung auf das Abſolute. Als Theil, der andere außer ſich hat, iſt er ein Beſchränktes und nur durch die anderen; iſolirt als Beſchränkung, iſt er mangelhaft, Sinn und Bedeutung hat er nur durch ſeinen Zuſammenhang mit dem Ganzen. Es kann deswegen nicht von einzelnen Begriffen für ſich, einzelnen Erkenntniſſen, als einem Wiſſen, die Rede ſeyn. Es kann eine Menge einzelner empiriſcher Kenntniſſe geben. Als Wiſſen der Erfahrung zeigen

sie ihre Rechtfertigung in der Erfahrung auf, d. h. in der Identität des Begriffs und des Seyns, des Subjects und Objects. Sie sind eben darum kein wissenschaftliches Wissen, weil sie nur diese Rechtfertigung in einer beschränkten, relativen Identität haben, und sich weder als nothwendige Theile eines im Bewußtseyn organisirten Ganzen der Erkenntnisse legitimiren, noch die absolute Identität, die Beziehung auf das Absolute in ihnen, durch die Speculation erkannt worden ist.

Verhältniß der Speculation zum gesunden Menschenverstand.

Auch das Vernünftige, was der sogenannte gesunde Menschenverstand weiß, sind gleichfalls Einzelnheiten, aus dem Absoluten ins Bewußtseyn gezogen, lichte Punkte, die für sich aus der Nacht der Totalität sich erheben, mit denen der Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft. Es sind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht, und zu denen er zurückkehrt.

Aber wirklich hat auch der Mensch nur solches Zutrauen zu ihrer Wahrheit, weil ihn das Absolute in einem Gefühl dabei begleitet, und dieß ihnen allein die Bedeutung giebt. So wie man solche Wahrheiten des gemeinen Menschenverstands für sich nimmt, sie bloß verständig, als Erkenntnisse überhaupt, isolirt, so erscheinen sie schief und als Halbwahrheiten. Der gesunde Menschenverstand kann durch die Reflexion in Verwirrung gesetzt werden. So wie er sich auf sie einläßt, so macht dasjenige, was er jetzt als Satz für die Reflexion ausspricht, Anspruch, für sich als ein Wissen, als Erkenntniß zu gelten; und er hat seine Kraft aufgegeben, nämlich seine Aussprüche nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität zu unterstützen, und allein mit demselben sich der unstäten Reflexion entgegenzustemmen. Der gesunde Menschenverstand drückt sich wohl für die Reflexion aus, aber seine Aussprüche enthalten nicht auch fürs Bewußtseyn

ihre Beziehung auf die absolute Totalität, sondern diese bleibt im Innern und unausgedrückt.

Die Speculation versteht deswegen den gesunden Menschenverstand wohl, aber der gesunde Menschenverstand nicht das Thun der Speculation. Die Speculation anerkennt als Realität der Erkenntniß nur das Seyn der Erkenntniß in der Totalität; alles Bestimmte hat für sie nur Realität und Wahrheit in der erkannten Beziehung aufs Absolute. Sie erkennt deswegen auch das Absolute in demjenigen, was den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes zum Grunde liegt; aber weil für sie die Erkenntniß nur, insofern sie im Absoluten ist, Realität hat: ist vor ihr das Erkannte und Gewußte, wie es für die Reflexion ausgesprochen ist, und dadurch eine bestimmte Form hat, zugleich vernichtet. Die relativen Identitäten des gesunden Menschenverstands, die ganz, wie sie erscheinen, in ihrer beschränkten Form auf Absolutheit Anspruch machen, werden Zufälligkeiten für die philosophische Reflexion. Der gesunde Menschenverstand kann es nicht fassen, wie das für ihn unmittelbar Gewisse für die Philosophie zugleich ein Nichts ist. Denn er fühlt in seinen unmittelbaren Wahrheiten nur ihre Beziehung aufs Absolute, aber trennt dieß Gefühl nicht von ihrer Erscheinung, durch welche sie Beschränkungen sind, und doch auch, als solche, Bestand und absolutes Seyn haben sollen, aber vor der Speculation verschwinden.

Nicht nur aber kann der gesunde Menschenverstand die Speculation nicht verstehen, sondern er muß sie auch hassen, wenn er von ihr erfährt: und, wenn er nicht in der völligen Indifferenz der Sicherheit ist, sie verabscheuen und verfolgen. Denn wie für den gesunden Menschenverstand die Identität des Wesens und des Zufälligen seiner Aussprüche absolut ist, und er die Schranken der Erscheinung nicht von dem Absoluten zu trennen vermag: so ist auch dasjenige, was er in seinem Bewußtseyn trennt, absolut entgegengesetzt; und was er als beschränkt erkennt, kann er mit dem Unbeschränkten nicht im Bewußtseyn

vereinigen. Sie sind wohl in ihm identisch, aber diese Identität ist und bleibt ein Inneres, ein Gefühl, ein Unerkanntes und ein Unausgesprochenes. So wie er an das Beschränkte erinnert, und es ins Bewußtseyn gesetzt wird: so ist für dieses das Unbeschränkte dem Beschränkten absolut entgegengesetzt.

Dieß Verhältniß oder Beziehen der Beschränktheit auf das Absolute — in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist — heißt Glaube. Der Glaube drückt nicht das Synthetische des Gefühls oder der Anschauung aus; er ist ein Verhältniß der Reflexion zum Absoluten, welche in diesem Verhältniß zwar Vernunft ist, und sich als ein Trennendes und Getrenntes, so wie ihre Producte — (ein individuelles Bewußtseyn) — zwar vernichtet, aber die Form der Trennung noch behalten hat. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseyns, so viel gesprochen worden ist, ist nichts als die Identität selbst, die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtseyn der Entgegensetzung begleitet ist. Aber die Speculation erhebt die dem gesunden Menschenverstand bewußtlose Identität zum Bewußtseyn; oder sie construirt das im Bewußtseyn des gemeinen Verstandes nothwendig Entgegengesetzte zur bewußten Identität. Und diese Vereinigung des im Glauben Getrennten ist ihm ein Greuel. Weil das Heilige und Göttliche in seinem Bewußtseyn nur als Object besteht, so erblickt er in der aufgehobenen Entgegensetzung, in der Identität fürs Bewußtseyn, nur Zerstörung des Göttlichen.

Besonders muß aber der gemeine Menschenverstand nichts als Vernichtung in denjenigen philosophischen Systemen erblicken, welche die Forderung der bewußten Identität in einer solchen Aufhebung der Entzweiung befriedigen, wodurch Eins der Entgegengesetzten, besonders wenn ein solches durch die Bildung der Zeit sonst fixirt ist, zum Absoluten erhoben und das Andere ver-

nichtet wird. Hier hat wohl die Speculation, als Philosophie, die Entgegensetzung aufgehoben, aber als System ein seiner gewöhnlichen bekannten Form nach Beschränktes zum Absoluten erhoben. Die einzige Seite, die hierbei in Betracht kommt, nämlich die speculative, ist für den gemeinen Menschenverstand gar nicht vorhanden. Von dieser speculativen Seite ist das Beschränkte ein ganz Anderes, als es dem gemeinen Menschenverstand erscheint; dadurch nämlich, daß es zum Absoluten erhoben worden ist, ist es nicht mehr dieß Beschränkte. Die Materie des Materialisten, oder das Ich des Idealisten, ist — jene nicht mehr die todte Materie, die ein Leben zur Entgegensetzung und Bildung hat: — dieses nicht mehr das empirische Bewußtseyn, das, als ein Beschränktes, ein Unendliches außer sich setzen muß. Die Frage gehört der Philosophie an, ob das System die endliche Erscheinung, die es zum Unendlichen steigerte, in Wahrheit von aller Endlichkeit gereinigt hat: — ob die Speculation, in ihrer größten Entfernung vom gemeinen Menschenverstande und seinem Fixiren Entgegengesetzter, nicht dem Schicksal ihrer Zeit unterlegen ist, eine Form des Absoluten, also ein seinem Wesen nach Entgegengesetztes, absolut gesetzt zu haben. Hat die Speculation das Endliche, das sie unendlich machte, wirklich von allen Formen der Erscheinung befreit, so ist es der Name zunächst, an dem sich hier der gemeine Menschenverstand stößt, wenn er sonst vom speculativen Geschäfte keine Notiz nimmt. Wenn die Speculation die Endlichen nur der That nach zum Unendlichen steigert, und dadurch vernichtet — (und Materie, Ich, insofern sie die Totalität umfassen sollen, sind nicht mehr Ich, nicht mehr Materie) —: so fehlt zwar der letzte Act der philosophischen Reflexion, nämlich das Bewußtseyn über ihre Vernichtung. Und wenn auch, dieser der That nach geschehenen Vernichtung ungeachtet, das Absolute des Systems noch eine bestimmte Form behalten hat: so ist doch wenigstens die ächt speculative Tendenz nicht zu verkennen, von der aber der gemeine Menschenverstand

nichts verſteht. Indem er nicht einmal das philoſophiſche Princip, die Entzweiung aufzuheben, ſondern nur das ſyſtematiſche Princip erblickt, Eins der Entgegengeſetzten zum Abſoluten erhoben und das andere vernichtet findet, ſo war auf ſeiner Seite noch ein Vortheil in Rückſicht auf die Entzweiung. In ihm, ſo wie im Syſtem, iſt eine abſolute Entgegenſetzung vorhanden; aber er hatte doch die Vollſtändigkeit der Entgegenſetzung, und wird doppelt geärgert.

Sonſt kommt einem ſolchen philoſophiſchen Syſtem, dem der Mangel anklebt, ein von irgend einer Seite noch Entgegengeſetztes zum Abſoluten zu erheben, außer ſeiner philoſophiſchen Seite noch ein Vortheil und Verdienſt zu, von denen der gemeine Verſtand nicht nur nichts begreift, ſondern die er auch verabſcheuen muß: — der Vortheil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Princip, die ganze Maſſe von Endlichkeiten, die am entgegengeſetzten Princip hängt, mit einem Mal niedergeſchlagen zu haben, — das Verdienſt, in Rückſicht auf die Bildung, die Entzweiung um ſo härter gemacht, und das Bedürfniß der Vereinigung in der Totalität um ſo viel verſtärkt zu haben.

Die Hartnäckigkeit des geſunden Menſchenverſtandes, ſich in der Kraft ſeiner Trägheit, das Bewußtloſe in ſeiner urſprünglichen Schwere und Entgegenſetzung gegen das Bewußtſeyn, die Materie gegen die Differenz geſichert zu halten, die das Licht nur darum in ſie bringt, um ſie in einer höhern Potenz wieder zur Syntheſe zu conſtruiren, — erfordert wohl unter nördlichen Klimaten eine längere Zeitperiode, um vor der Hand nur ſo weit überwunden zu werden, daß die atomiſtiſche Materie ſelbſt mannigfaltiger, die Trägheit zunächſt durch ein mannigfaltigeres Combiniren und Zerſetzen derſelben und durch die hiermit erzeugte größere Menge fixer Atomen in eine Bewegung auf ihrem Boden verſetzt wird: ſo daß der Menſchenverſtand in ſeinem verſtändigen Treiben und Wiſſen ſich immer mehr verwirrt,

bis er sich fähig macht, die Aufhebung dieser Verwirrung und der Entgegensetzung selbst zu ertragen.

Wenn für den gesunden Menschenverstand nur die vernichtende Seite der Speculation erscheint, so erscheint ihm auch dieß Vernichten nicht in seinem ganzen Umfange. Wenn er diesen Umfang fassen könnte, so hielte er sie nicht für seine Gegnerin. Denn die Speculation fordert, in ihrer höchsten Syntheſe des Bewußten und Bewußtlosen, auch die Vernichtung des Bewußtseyns selbst; und die Vernunft versenkt damit ihr Reflectiren der absoluten Identität und ihr Wissen und sich selbst in ihren eigenen Abgrund. Und in dieser Nacht der bloßen Reflexion und des raisonnirenden Verstandes, die der Mittag des Lebens ist, können sich Beide begegnen.

Princip einer Philosophie in der Form eines absoluten Grundsatzes.

Die Philosophie, als eine durch Reflexion producirte Totalität des Wissens, wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist. Jener hat die Entgegengesetzten seines Gesetzten, seine Grenze, Grund und Bedingung richtig aufzuzeigen; aber die Vernunft vereint diese Widersprechenden, setzt Beide zugleich und hebt Beide auf. An das System, als eine Organisation von Sätzen, kann die Forderung geschehen, daß ihm das Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sey. Eine solche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich; denn ein durch die Reflexion Gesetztes, ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes, und bedarf einen anderen zu seiner Begründung, u. s. f. ins Unendliche. Wenn das Absolute in einem durch und für das Denken gültigen Grundsatze ausgedrückt wird, dessen Form und Materie gleich sey, so ist entweder die

bloße Gleichheit gesetzt, und die Ungleichheit der Form und Materie ausgeschlossen, und der Grundsatz durch diese Ungleichheit bedingt; in diesem Fall ist der Grundsatz nicht absolut, sondern mangelhaft, er drückt nur einen Verstandesbegriff, eine Abstraction aus. Oder die Form und Materie ist, als Ungleichheit, zugleich in ihm enthalten, der Satz ist analytisch und synthetisch zugleich; so ist der Grundsatz eine Antinomie, und dadurch nicht ein Satz, er steht als Satz unter dem Gesetz des Verstandes, daß er sich nicht in sich widerspreche, nicht sich aufhebe, sondern ein Gesetztes sey, als Antinomie aber hebt er sich auf.

Dieser Wahn, daß ein nur für die Reflexion Gesetztes nothwendig an der Spitze eines Systems als oberster absoluter Grundsatz stehen müsse, oder daß das Wesen eines jeden Systems in einem Satze, der fürs Denken absolut sey, sich ausdrücken lasse, — macht sich mit einem System, auf das er seine Beurtheilung anwendet, ein leichtes Geschäft. Denn von einem Gedachten, das der Satz ausdrückt, läßt sich sehr leicht erweisen, daß es durch ein Entgegengesetztes bedingt, also nicht absolut ist: es wird von diesem dem Satze Entgegengesetzten erwiesen, daß es gesetzt werden müsse, daß also jenes Gedachte, das der Satz ausdrückt, nichtig ist. Der Wahn hält sich um so mehr für gerechtfertigt, wenn das System selbst das Absolute, das sein Princip ist, in der Form eines Satzes oder einer Definition ausdrückt, die aber im Grunde eine Antinomie ist, und sich deswegen als ein Gesetztes für die bloße Reflexion selbst aufhebt. So hört z. B. Spinoza's Begriff der Substanz, die als Ursache und Bewirktes, als Begriff und Seyn zugleich, erklärt wird, auf, ein Begriff zu seyn, weil die Entgegengesetzten in einen Widerspruch vereinigt sind.

Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben, als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinoza; — ein Anfang, der mit dem Begründen, Ergründen, Deduciren der Principien des Wissens, dem mühsamen Zurück-

führen aller Philosophie auf höchste Thatsachen des Bewußtseyns u. s. w. den seltsamsten Contrast macht. Wenn aber die Vernunft von der Subjectivität des Reflectirens sich gereinigt hat, so kann auch jene Einfalt Spinoza's, welche die Philosophie mit der Philosophie selbst anfängt, und die Vernunft gleich unmittelbar mit einer Antinomie auftreten läßt, gehörig geschätzt werden.

Soll das Princip der Philosophie in formalen Sätzen für die Reflexion ausgesprochen werden, so ist zunächst als Gegenstand dieser Aufgabe nichts vorhanden, als das Wissen, im Allgemeinen die Syntheſe des Subjectiven und Objectiven, oder das absolute Denken. Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Syntheſe in einem Satz auszudrücken, wenn nämlich dieser Satz als ein eigentlicher Satz für den Verstand gelten soll. Sie muß, was in der absoluten Identität Eins ist, trennen, und die Syntheſe und die Antitheſe getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im andern die Entzweiung ausdrücken.

In A = A, als dem Satze der Identität, wird reflectirt auf das Bezogenseyn: und dieß Beziehen, dieß Einsseyn, die Gleichheit ist in dieser reinen Identität enthalten; es wird von aller Ungleichheit abstrahirt. A = A, der Ausdruck des absoluten Denkens, oder der Vernunft, hat für die formale, in verständigen Sätzen sprechende Reflexion nur die Bedeutung der Verstandes-Identität, der reinen Einheit, d. h. einer solchen, worin von der Entgegensetzung abstrahirt ist.

Aber die Vernunft findet sich in dieser Einseitigkeit der abstracten Einheit nicht ausgedrückt. Sie postulirt auch das Setzen desjenigen, wovon in der reinen Gleichheit abstrahirt wurde, das Setzen des Entgegengesetzten, der Ungleichheit; das eine A ist Subject, das andere Object, und der Ausdruck für ihre Differenz ist A nicht = A, oder A = B. Dieser Satz widerspricht dem vorigen geradezu; in ihm ist abstrahirt von der reinen Identität, und die Nicht-Identität, die reine Form des „Nichtdenkens" [1]

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 111.

gesetzt: wie der erste die Form „des reinen Denkens" ist, das ein Anderes ist, als das absolute Denken, die Vernunft. Nur weil auch das Nichtdenken gedacht, A nicht = A durchs Denken gesetzt wird, kann er überhaupt gesetzt werden. In A nicht = A, oder A = B ist die Identität, das Beziehen, das = des ersten Satzes ebenfalls, aber nur subjectiv, d. h. nur insofern das Nichtdenken durchs Denken gesetzt ist. Aber dieß Gesetztseyn des Nichtdenkens fürs Denken ist dem Nichtdenken durchaus zufällig, eine bloße Form für den zweiten Satz, von der, um seine Materie rein zu haben, abstrahirt werden muß.

Dieser zweite Satz ist so unbedingt, als der erste, und insofern Bedingung des ersten, so wie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist. Der erste ist bedingt durch den zweiten, insofern er durch die Abstraction von der Ungleichheit, die der zweite Satz enthält, besteht; der zweite, insofern er, um ein Satz zu seyn, einer Beziehung bedarf.

Der zweite Satz ist sonst unter der subalternen Form des Satzes des Grundes ausgesprochen worden; oder vielmehr er ist erst in diese höchst subalterne Bedeutung dadurch herabgezogen worden, daß man ihn zum Satze der Causalität gemacht hat. A hat einen Grund, heißt: dem A kommt ein Seyn zu, das nicht ein Seyn des A ist: A ist ein Gesetztseyn, das nicht das Gesetztseyn des A ist; also A nicht = A, A = B. Wird davon abstrahirt, daß A ein Gesetztes ist, wie abstrahirt werden muß, um den zweiten Satz rein zu haben, so drückt er überhaupt ein Nichtgesetztseyn des A aus. A als Gesetztes und als Nichtgesetztes zugleich zu setzen, ist schon die Synthese des ersten und zweiten Satzes.

Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität, sagt aus: daß der Widerspruch = 0 ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird: daß der Widerspruch ebenso nothwendig ist, als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetzte von gleicher

Potenz. Insofern der zweite so ausgesprochen wird, daß der erste zugleich auf ihn bezogen ist, so ist er der höchst mögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand. Diese Beziehung Beider ist der Ausdruck der Antinomie; und als Antinomie, als Ausdruck der absoluten Identität, ist es gleichgültig, $A = B$, oder $A = A$ zu setzen, wenn nämlich $A = B$, und $A = A$ als Beziehung beider Sätze genommen wird. $A = A$ enthält die Differenz des A als Subjects und A als Objects, zugleich mit der Identität: so wie $A = B$ die Identität des A und B, mit der Differenz Beider.

Erkennt der Verstand im Satze des Grundes, als einer Beziehung Beider, nicht die Antinomie: so ist er nicht zur Vernunft gediehen, und formaliter ist der zweite Satz kein neuer für ihn. Für den bloßen Verstand sagt $A = B$ nicht mehr aus, als der erste Satz; der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetztseyn des A als B nur als eine Wiederholung des A, d. h. er hält nur die Identität fest, und abstrahirt davon, daß, indem A als B, oder in B gesetzt wiederholt wird, ein Anderes, „ein Nicht-A" gesetzt ist, und zwar als A, also A als Nicht-A. Wenn man bloß auf das Formelle der Speculation reflectirt, und die Synthese des Wissens in analytischer Form festhält: so ist die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch, der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit.

In der Antinomie, wenn sie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht. Das formale Wesen hat aber die Oberhand, wenn das Denken in der einzigen Form des ersten dem zweiten entgegengesetzten Satzes, mit dem Charakter einer abstracten Einheit als das erste Wahre der Philosophie gesetzt, und aus der Analyse der Anwendung des Denkens ein System der Realität der Erkenntniß errichtet werden soll. Alsdann ergiebt sich der ganze Verlauf dieses rein analytischen Geschäfts auf folgende Art.

Das Denken ist, — als unendliche Wiederholbarkeit des A, als A, — eine Abstraction: der erste Satz als Thätigkeit ausgedrückt. Nun fehlt aber der zweite Satz, das Nichtdenken; nothwendig muß zu ihm als der Bedingung des ersten übergegangen, und auch dieses, die Materie, gesetzt werden. Hiermit sind die Entgegengesetzten vollständig, und der Uebergang ist eine gewisse Art von Beziehung Beider auf einander, welche eine Anwendung des Denkens heißt, und eine höchst unvollständige Synthese ist. Aber auch diese schwache Synthese ist selbst gegen die Voraussetzung des Denkens, als Setzens des A als A ins Unendliche fort; denn in der Anwendung wird A zugleich als Nicht-A gesetzt, und das Denken in seinem absoluten Bestehen als ein unendliches Wiederholen des A als A aufgehoben.

Das dem Denken Entgegengesetzte ist durch seine Beziehung aufs Denken bestimmt als ein Gedachtes: = A. Weil aber ein solches Denken, Setzen = A, durch eine Abstraction bedingt ist, und also ein Entgegengesetztes ist: so hat auch das Gedachte, außerdem daß es Gedachtes = A ist, noch andere Bestimmungen = B, die vom bloßen Bestimmtseyn durchs reine Denken ganz unabhängig sind; und diese sind dem Denken bloß gegeben. Es muß also für das Denken, als Princip des analytischen Philosophirens, einen absoluten Stoff geben; wovon weiter unten die Rede seyn wird. Die Grundlage dieser absoluten Entgegensetzung läßt dem formalen Geschäfte, worin die berühmte Erfindung, „die Philosophie auf Logik zurückzuführen“ [1] beruht, keine andere immanente Synthese, als die der Verstandes-Identität, A ins Unendliche zu wiederholen. Aber selbst zur Wiederholung braucht sie eines B, C u. s. w., in denen das wiederholte A gesetzt werden kann. Diese B, C, D u. s. w. sind um der Wiederholbarkeit des A willen „ein Mannigfaltiges,“ sich Entgegengesetztes — (jedes hat durch A nicht gesetzte besondere Be-

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 98.

ſtimmungen) —: d. h. ein abſolut mannigfaltiger Stoff, deſſen B, C, D u. ſ. w. ſich mit dem A fügen muß, wie es kann; — eine ſolche Ungereimtheit des Fügens kommt an die Stelle einer urſprünglichen Identität. Der Grundfehler kann ſo vorgeſtellt werden, daß in formaler Rückſicht auf die Antinomie des A = A, und des A = B nicht reflectirt iſt. Einem ſolchen analytiſchen Weſen liegt das Bewußtſeyn nicht zum Grunde, daß die rein formale Erſcheinung des Abſoluten der Widerſpruch iſt; — ein Bewußtſeyn, das nur entſtehen kann, wenn die Speculation von der Vernunft, und dem A = A als abſoluter Identität des Subjects und Objects, ausgeht.

Transſcendentale Anſchauung.

Inſofern die Speculation von der Seite der bloßen Reflexion angeſehen wird, erſcheint die abſolute Identität in Syntheſen Entgegengeſetzter, alſo in Antinomien. Die relativen Identitäten, in die ſich die abſolute differenzirt, ſind zwar beſchränkt, und inſofern für den Verſtand und nicht antinomiſch. Zugleich aber, weil ſie Identitäten ſind, ſind ſie nicht reine Verſtandesbegriffe; und ſie müſſen Identitäten ſeyn, weil in einer Philoſophie kein Geſetztes ohne Beziehung aufs Abſolute ſtehen kann. Von der Seite dieſer Beziehung aber iſt ſelbſt jedes Beſchränkte eine (relative) Identität, und inſofern für die Reflexion ein Antinomiſches; — und dieß iſt die negative Seite des Wiſſens, das Formale, das von der Vernunft regiert, ſich ſelbſt zerſtört. Außer dieſer negativen Seite hat das Wiſſen eine poſitive Seite, nämlich die Anſchauung. Reines Wiſſen (das hieße: Wiſſen ohne Anſchauung) iſt die Vernichtung der Entgegengeſetzten im Widerſpruch; Anſchauung ohne dieſe Syntheſe Entgegengeſetzter iſt empiriſch, gegeben, bewußtlos. Das transſcendentale Wiſſen vereinigt Beides, Reflexion und Anſchauung; es iſt Begriff und Seyn zugleich. Dadurch, daß die Anſchauung transſcendental

wird, tritt die Identität des Subjectiven und Objectiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewußtseyn; das Wissen, insofern es transscendental wird, setzt nicht bloß den Begriff und seine Bedingung, — oder die Antinomie Beider, das Subjective, — sondern zugleich das Objective, das Seyn.

Im philosophischen Wissen ist das Angeschaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtseyns und des Bewußtlosen zugleich. Es gehört beiden Welten, der ideellen und reellen zugleich an: — der ideellen, indem es in der Intelligenz, und dadurch in Freiheit gesetzt ist; — der reellen, indem seine Stelle in der objectiven Totalität, als ein Ring in der Kette der Nothwendigkeit deducirt wird. Stellt man sich auf den Standpunkt der Reflexion oder der Freiheit, so ist das Ideelle das Erste, und das Wesen und das Seyn nur die schematisirte Intelligenz; stellt man sich auf den Standpunkt der Nothwendigkeit oder des Seyns, so ist das Denken nur ein Schema des absoluten Seyns. Im transscendentalen Wissen ist Beides vereinigt, Seyn und Intelligenz. Ebenso ist transscendentales Wissen und transscendentales Anschauen Eins und dasselbe; der verschiedene Ausdruck deutet nur auf das Ueberwiegende des ideellen oder reellen Factors.

Es ist von der tiefsten Bedeutung, daß mit so vielem Ernst behauptet worden ist: ohne transscendentale Anschauung könne nicht philosophirt werden. Was hieße denn: ohne Anschauung philosophiren? — In absoluten Endlichkeiten sich endlos zerstreuen. Diese Endlichkeiten seyen subjective oder objective, Begriffe oder Dinge, oder es werde auch von einer Art zu der andern übergegangen: so geht das Philosophiren ohne Anschauung an einer endlosen Reihe von Endlichkeiten fort, und der Uebergang vom Seyn zum Begriffe, oder vom Begriff zum Seyn ist ein ungerechtfertigter Sprung. Ein solches Philosophiren heißt ein formales; denn Ding wie Begriff ist jedes für sich nur Form des Absoluten. Es setzt die Zerstörung der transscendentalen

Anschauung, eine absolute Entgegensetzung des Seyns und Begriffs voraus; und wenn es vom Unbedingten spricht, so macht es selbst dieß wieder, etwa in der Form einer Idee, die dem Seyn entgegengesetzt sey, zu einem Formalen. Je besser die Methode ist, desto greller werden die Resultate. Für die Speculation sind die Endlichkeiten Radien des unendlichen Focus, der sie ausstrahlt, und zugleich von ihnen gebildet ist; in ihnen ist der Focus, und im Focus sie gesetzt. In der transscendentalen Anschauung ist alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Construction des Universums durch und für die Intelligenz, und seiner als ein Objectives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produciren des Bewußtseyns dieser Identität ist die Speculation; und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung.

Postulate der Vernunft.

Die Synthese der zwei von der Reflexion gesetzten Entgegengesetzten forderte, als Werk der Reflexion, ihre Vervollständigung; als Antinomie, die sich aufhebt, ihr Bestehen in der Anschauung. Weil das speculative Wissen als Identität der Reflexion und der Anschauung begriffen werden muß, so kann man — insofern der Antheil der Reflexion (der, als vernünftig, antinomisch ist) allein gesetzt wird, aber in nothwendiger Beziehung auf die Anschauung steht — in diesem Fall von der Anschauung sagen, sie werde von der Reflexion postulirt. Es kann nicht davon die Rede seyn, Ideen zu postuliren; denn diese sind Producte der Vernunft, oder vielmehr das Vernünftige durch den Verstand als Product gesetzt. Das Vernünftige muß seinem bestimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deducirt werden; nur die dieß Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung ist das Postulable. Eine solche sonst postulirte Idee ist der unendliche Progreß, eine

Vermischung von Empirischem und Vernünftigem; jenes ist die Anschauung der Zeit, dieß die Aufhebung aller Zeit, die Verunendlichung derselben. Im empirischen Progreß ist sie aber nicht rein verunendlicht; denn sie soll in ihm als Endliches (als beschränkte Momente) bestehen, er ist eine empirische Unendlichkeit. Die wahre Antinomie, die Beides, das Beschränkte und Unbeschränkte, nicht nebeneinander, sondern zugleich als identisch setzt, muß damit zugleich die Entgegensetzung aufheben. Indem die Antinomie die bestimmte Anschauung der Zeit postulirt, muß diese — beschränkter Moment der Gegenwart und Unbeschränktheit seines Außersichgesetztseyns — Beides zugleich, also Ewigkeit seyn.

Ebenso wenig kann die Anschauung als ein der Idee, oder besser der nothwendigen Antinomie Entgegengesetztes gefordert werden. Die Anschauung, die der Idee entgegengesetzt ist, ist beschränktes Daseyn, eben weil sie die Idee ausschließt. Die Anschauung ist wohl das von der Vernunft Postulirte, aber nicht als Beschränktes, sondern zur Vervollständigung der Einseitigkeit des Werks der Reflexion: nicht daß sie sich entgegengesetzt bleiben, sondern Eins seyen. Man sieht überhaupt, daß diese ganze Weise des Postulirens darin allein ihren Grund hat, daß von der Einseitigkeit der Reflexion ausgegangen wird; diese Einseitigkeit bedarf es, zur Ergänzung ihrer Mangelhaftigkeit, das aus ihr ausgeschlossene Entgegengesetzte zu postuliren. Das Wesen der Vernunft erhält aber in dieser Ansicht eine schiefe Stellung; denn sie erscheint hier als ein nicht sich selbst Genügendes, sondern als ein Bedürftiges. Wenn aber die Vernunft sich als absolut erkennt, so fängt die Philosophie damit an, womit jene Manier, die von der Reflexion ausgeht, aufhört: mit der Identität der Idee und des Seyns. Sie postulirt nicht das Eine, denn sie setzt mit der Absolutheit unmittelbar Beide; und die Absolutheit der Vernunft ist nichts Anderes, als die Identität Beider.

Verhältniß des Philosophirens zu einem philosophischen System.

Das Bedürfniß der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Princip der Vernichtung aller fixirten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu seyn. Diese Befriedigung im Princip der absoluten Identität findet sich im Philosophiren überhaupt. Das Gewußte wäre seinem Inhalte nach ein Zufälliges, die Entzweiungen, auf deren Vernichtung es ging, gegeben, und verschwunden, und nicht selbst wieder construirte Syntheſen; der Inhalt eines solchen Philosophirens hätte überhaupt keinen Zusammenhang seiner Bestimmungen unter sich, und machte nicht eine objective Totalität des Wissens aus. Wegen des Unzusammenhängenden seines Inhalts allein ist dieß Philosophiren gerade nicht nothwendig ein Raisonniren. Letzteres zerstreut die Gesetzten nur in größere Mannigfaltigkeit, und wenn es, in diesen Strom gestürzt, haltungslos schwimmt, so soll die ganze selbst haltungslose Ausdehnung der verständigen Mannigfaltigkeit bestehen bleiben; dem wahren obschon unzusammenhängenden Philosophiren dagegen verschwindet das Gesetzte und seine Entgegengesetzten, indem es dasselbe nicht bloß in Zusammenhang mit andern Beschränkten, sondern in Beziehung aufs Absolute bringt, und dadurch aufhebt.

Weil aber diese Beziehung des Beschränkten auf das Absolute ein Mannigfaltiges ist, da die Beschränkten es sind: so muß das Philosophiren darauf ausgehen, diese Mannigfaltigkeit als solche in Beziehung zu setzen. Es muß das Bedürfniß entstehen, eine Totalität des Wissens, ein System der Wissenschaft zu produciren. Hierdurch erst befreit sich die Mannigfaltigkeit jener Beziehungen von der Zufälligkeit, indem sie ihre Stellen im Zusammenhang der objectiven Totalität des Wissens erhalten, und ihre objective Vollständigkeit zu Stande gebracht wird. Das Philosophiren, das sich nicht zum System construirt, ist eine beständige Flucht vor den Beschränkungen, — mehr ein Ringen der Vernunft nach

Freiheit, als reines Selbsterkennen derselben, das seiner sicher, und über sich klar geworden ist. Die freie Vernunft und ihre That ist Eins, und ihre Thätigkeit ein reines Darstellen ihrer selbst.

In dieser Selbstproduction der Vernunft gestaltet sich das Absolute in eine objective Totalität, die ein in sich selbst getragenes und vollendetes Ganze ist, — keinen Grund außer sich hat, sondern durch sich selbst in ihrem Anfang, Mittel und Ende begründet ist. Ein solches Ganzes erscheint als eine Organisation von Sätzen und Anschauungen. Jede Synthese der Vernunft, und die ihr correspondirende Anschauung (die Beide in der Speculation vereinigt sind) ist, als Identität des Bewußten und Bewußtlosen, für sich im Absoluten und unendlich; zugleich aber ist sie endlich und beschränkt, insofern sie in der objectiven Totalität gesetzt ist, und andere außer sich hat. Die unentzweiteste Identität objectiv — die Materie, subjectiv — das Fühlen (Selbstbewußtseyn) ist zugleich eine unendlich entgegengesetzte, eine durchaus relative Identität. Die Vernunft, das Vermögen (insofern) der objectiven Totalität vervollständigt sie durch ihr Entgegengesetztes; und producirt durch die Synthese Beider eine neue Identität, die selbst wieder vor der Vernunft eine mangelhafte ist, die ebenso sich wieder ergänzt. Am Reinsten giebt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst erscheint; welche die Emanation ihrer Erscheinung, als eine Duplicität, nicht in sich immer wieder zurückruft — (hiermit vernichtete sie dieselbe nur) —, sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität construirt, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt: so daß das System bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjectiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität contrahirt hat.

Es ist möglich, daß eine ächte Speculation sich in ihrem System nicht vollkommen ausspricht, oder daß die Philosophie

des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen: daß ein System aufs Bestimmteste die Tendenz, alle Entgegensetzungen zu vernichten, ausdrückt, und für sich nicht zur vollständigsten Identität durchdringt. Die Unterscheidung dieser beiden Rücksichten wird besonders in Beurtheilung philosophischer Systeme wichtig. Wenn in einem System sich das zum Grunde liegende Bedürfniß nicht vollkommen gestaltet hat, und ein Bedingtes, nur in der Entgegensetzung Bestehendes zum Absoluten erhoben hat, so wird es als System Dogmatismus; aber die wahre Speculation kann sich in den verschiedensten sich gegenseitig als Dogmatismen und Geistesverirrungen verschreienden Philosophien finden. Die Geschichte der Philosophie hat allein Werth und Interesse, wenn sie diesen Gesichtspunkt festhält. Sonst giebt sie nicht die Geschichte der in unendlich mannigfaltigen Formen sich darstellenden ewigen und einen Vernunft: sondern nichts als eine Erzählung zufälliger Begebenheiten des menschlichen Geistes, und sinnloser Meinungen, die der Vernunft aufgebürdet werden, da sie doch allein demjenigen zur Last fallen, der das Vernünftige in ihnen nicht erkannt, und sie deswegen verkehrt hat.

Eine ächte Speculation, die aber nicht zu ihrer vollständigen Selbstconstruction im System durchdringt, geht nothwendig von der absoluten Identität aus; die Entzweiung derselben in Subjectives und Objectives ist eine Production des Absoluten. Das Grundprincip ist also völlig transscendental, und von seinem Standpunkt aus giebt es keine absolute Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven. Aber somit ist die Erscheinung des Absoluten eine Entgegensetzung. Das Absolute ist nicht in seiner Erscheinung; Beide sind selbst entgegengesetzt. Die Erscheinung ist nicht Identität. Diese Entgegensetzung kann nicht transscendental aufgehoben werden, d. h. nicht so, daß es an sich keine Entgegensetzung gebe. Hiermit wäre die Erscheinung nur vernichtet, und die Erscheinung soll doch gleichfalls seyn; es würde behauptet, daß das Absolute in seiner Erscheinung aus sich her-

ausgegangen wäre. Das Absolute muß sich also in der Erscheinung selbst setzen, d. h. diese nicht vernichten, sondern zur Identität construiren.

Eine falsche Identität ist das Causalverhältniß zwischen dem Absoluten und seiner Erscheinung; denn diesem Verhältniß liegt die absolute Entgegensetzung zum Grunde. In ihm bestehen beide Entgegengesetzte, aber in verschiedenem Rang; die Vereinigung ist gewaltsam. Das Eine bekommt das Andere unter sich; das Eine herrscht, das Andere wird botmäßig. Die Einheit ist in einer nur relativen Identität erzwungen; die Identität, die eine absolute seyn *soll*, *ist* eine unvollständige. Das System ist zu einem Dogmatismus — zu einem Realismus, der die Objectivität, oder zu einem Idealismus, der die Subjectivität absolut setzt — wider seine Philosophie geworden; wenn Beide (was bei jenem zweideutiger ist, als bei diesem) aus wahrer Speculation hervorgegangen sind.

Der reine Dogmatismus, der ein Dogmatismus der Philosophie ist, bleibt auch seiner Tendenz nach in der Entgegensetzung immanent; das Verhältniß der Causalität, in seiner vollständigern Form als Wechselwirkung, die Einwirkung des Intellectuellen auf das Sinnliche, oder des Sinnlichen auf das Intellectuelle ist in ihm als Grundprincip herrschend. Im consequenten Realismus und Idealismus spielt es nur eine untergeordnete Rolle, wenn es auch zu herrschen scheint, und in jenem das Subject als Product des Objects, in diesem das Object als Product des Subjects gesetzt wird; das Causalitätsverhältniß ist aber dem Wesen nach aufgehoben, indem das Produciren ein absolutes Produciren, das Product ein absolutes Product ist, d. h. indem das Product keinen Bestand hat, als nur im Produciren, nicht gesetzt ist als ein Selbstständiges, vor und unabhängig von dem Produciren Bestehendes, — wie im reinen Causalitätsverhältniß, dem formellen Princip des Dogmatismus der Fall ist. In diesem ist es ein durch A Gesetztes, und zugleich auch nicht durch A Gesetztes, A also

absolut nur Subject; und A = A drückt nur die Verstandesidentität aus. Wenn auch die Philosophie in ihrem transscendentalen Geschäft sich des Causalverhältnisses bedient, so ist B, das dem Subject entgegengesetzt erscheint, seinem Entgegengesetztseyn nach eine bloße Möglichkeit, und bleibt absolut eine Möglichkeit, d. h. es ist nur Accidenz; und das wahre Verhältniß der Speculation, das Substantialitätsverhältniß, ist unter dem Schein des Causalverhältnisses das transscendentale Princip. Formell läßt sich dieß auch so ausdrücken: Der wahre Dogmatismus anerkennt beide Grundsätze A = A und A = B, aber sie bleiben in ihrer Antinomie unsynthesirt neben einander. Er erkennt nicht, daß hierin eine Antinomie liegt, und darum auch nicht die Nothwendigkeit, das Bestehen der Entgegengesetzten aufzuheben; der Uebergang von Einem zum Andern durch Causalitätsverhältniß ist die einzige ihm mögliche unvollständige Synthesis.

Ungeachtet nun die Transscendental-Philosophie diesen scharfen Unterschied von dem Dogmatismus hat, so ist sie, insofern als sie sich zum System construirt, fähig, in ihn überzugehen, wenn sie nämlich — insofern nichts ist, als die absolute Identität, und in ihr alle Differenz und das Bestehen Entgegengesetzter sich aufhebt — kein reelles Causalverhältniß gelten läßt: aber — insofern die Erscheinung zugleich bestehen, und hiermit ein anderes Verhältniß des Absoluten zur Erscheinung, als das der Vernichtung der letztern vorhanden seyn soll — das Causalitätsverhältniß einführt, die Erscheinung zu einem Botmäßigen macht, und also die transscendentale Anschauung nur subjectiv, nicht objectiv, oder die Identität nicht in die Erscheinung setzt. A = A und A = B bleiben Beide unbedingt; es soll nur A = A gelten: d. h. aber ihre Identität ist nicht in ihrer wahren Synthese, die kein bloßes Sollen ist, dargestellt.

So ist im Fichte'schen System Ich = Ich das Absolute. Die Totalität der Vernunft führt den zweiten Satz herbei, der ein Nicht-Ich setzt; es ist nicht nur, in dieser Antinomie des Setzens

Beider, Vollständigkeit vorhanden, sondern auch ihre Syntheſe wird poſtulirt. Aber in dieſer bleibt die Entgegenſetzung; es ſollen nicht Beide, Ich wie Nicht-Ich, vernichtet werden, ſondern der eine Satz ſoll beſtehen, der eine höher an Rang ſeyn, als der andere. Die Speculation des Syſtems fordert die Aufhebung der Entgegengeſetzten, aber das Syſtem ſelbſt hebt ſie nicht auf; die abſolute Syntheſis, zu welcher dieſes gelangt, iſt nicht Ich = Ich, ſondern Ich ſoll gleich Ich ſeyn. Das Abſolute iſt für den transſcendentalen Geſichtspunkt, aber nicht für den der Erſcheinung conſtruirt; Beide widerſprechen ſich noch. Weil die Identität nicht zugleich in die Erſcheinung geſetzt worden, oder die Identität nicht auch vollkommen in die Objectivität übergegangen iſt: ſo iſt die Transſcendentalität ſelbſt ein Entgegengeſetztes, das Subjective, und man kann auch ſagen, die Erſcheinung iſt nicht vollſtändig vernichtet worden.

Es ſoll in der folgenden Darſtellung des Fichte'ſchen Syſtems verſucht werden, zu zeigen, daß das reine Bewußtſeyn, die im Syſtem als abſolut aufgeſtellte Identität des Subjects und Objects, eine ſubjective Identität des Subjects und Objects iſt. Die Darſtellung wird den Gang nehmen, Ich, das Princip des Syſtems, als ſubjectives Subject-Object zu erweiſen, ſowohl unmittelbar, als an der Art der Deduction der Natur: und beſonders an den Verhältniſſen der Identität in den beſondern Wiſſenſchaften der Moral und des Naturrechts, und dem Verhältniß des ganzen Syſtems zum Aeſthetiſchen.

Es erhellt ſchon aus dem Obigen, daß in dieſer Darſtellung zunächſt von dieſer Philoſophie als Syſtem die Rede iſt, und nicht inſofern es die gründlichſte und tiefſte Speculation, ein ächtes Philoſophiren, und durch die Zeit, in welcher ſie erſcheint, und in der auch die Kantiſche Philoſophie die Vernunft nicht zu dem abhanden gekommenen Begriff ächter Speculation hatte erregen können, um ſo merkwürdiger iſt.

Darſtellung
des
Fichte'ſchen Syſtems.

Die Grundlage des Fichte'ſchen Syſtems iſt intellectuelle Anſchauung, reines Denken ſeiner ſelbſt reines Selbſtbewußtſeyn „Ich = Ich, Ich bin;“ [1] das Abſolute iſt Subject-Object, und Ich iſt dieſe Identität des Subjects und Objects.

Im gemeinen Bewußtſeyn kommt Ich in Entgegenſetzung vor. Die Philoſophie hat dieſe Entgegenſetzung gegen ein Object zu erklären; ſie erklären heißt: ihre Bedingtheit durch ein Anderes aufzeigen, und alſo ſie als Erſcheinung erweiſen. Wenn vom empiriſchen Bewußtſeyn erwieſen wird, daß es im reinen Bewußtſeyn vollſtändig begründet und nicht bloß durch daſſelbe bedingt iſt, ſo iſt damit ihre Entgegenſetzung aufgehoben, — wenn anders die Erklärung vollſtändig, d. h. wenn nicht bloß eine theilweiſe Identität des reinen und empiriſchen Bewußtſeyns aufgezeigt iſt. Die Identität iſt nur eine theilweiſe, wenn dem empiriſchen Bewußtſeyn eine Seite übrig bliebe, von welcher es durch das reine nicht beſtimmt, ſondern unbedingt wäre. Und weil nur reines und empiriſches Bewußtſeyn als die Glieder des höchſten Gegenſatzes auftreten: ſo würde das reine Bewußtſeyn ſelbſt beſtimmt und bedingt ſeyn vom empiriſchen, inſofern dieſes unbedingt wäre. Das Verhältniß würde auf dieſe Art ein Wechſelverhältniß ſeyn, welches gegenſeitiges Beſtimmen und Beſtimmtſeyn in ſich faßt,

[1] Fichte: Wiſſenſchaftslehre, S. 8, Ausg. v. 1794. (S. 6, Ausg. v. 1802.)

aber eine absolute Entgegensetzung der in Wechselwirkung Stehenden, und also die Unmöglichkeit, die Entzweiung in absoluter Identität zu heben, voraussetzt.

Dem Philosophen entsteht dieß reine Selbstbewußtseyn dadurch, daß er in seinem Denken von allem Fremdartigen abstrahirt, was nicht Ich ist, und nur die Beziehung des Subjects und Objects festhält. In der empirischen Anschauung sind sich Subject und Object entgegengesetzt; der Philosoph faßt die Thätigkeit des Anschauens auf, er schaut das Anschauen an, und begreift es hierdurch als eine Identität. Dieß Anschauen des Anschauens ist einerseits philosophische Reflexion, und der gemeinen Reflexion, so wie dem empirischen Bewußtseyn überhaupt entgegengesetzt, das sich nicht über sich selbst und seine Entgegensetzungen erhebt; — andererseits ist diese transscendentale Anschauung zugleich der Gegenstand der philosophischen Reflexion, das Absolute, die ursprüngliche Identität. Der Philosoph hat sich in die Freiheit und auf den Standpunkt des Absoluten erhoben.

Seine Aufgabe ist nunmehr die, die scheinbare Entgegensetzung des transscendentalen Bewußtseyns und des empirischen aufzuheben. Im Allgemeinen geschieht dieß dadurch, daß das letztere aus dem erstern deducirt wird. Nothwendig kann diese Deduction nicht ein Uebergang in ein Fremdes seyn. Die Transscendental-Philosophie geht allein dahin, das empirische Bewußtseyn nicht aus einem, außerhalb desselben befindlichen, sondern aus einem immanenten Princip, als eine thätige Emanation, oder Selbstproduction des Princips zu construiren. Im empirischen Bewußtseyn kann so wenig etwas vorkommen, was nicht aus dem reinen Selbstbewußtseyn construirt wird, als das reine Bewußtseyn ein vom empirischen dem Wesen nach Verschiedenes ist. Die Form Beider ist gerade darin verschieden, daß dasjenige, was im empirischen Bewußtseyn als Object, entgegengesetzt dem Subject, erscheint, in der Anschauung dieses empirischen Anschauens als identisch gesetzt, und hierdurch das empirische Bewußtseyn

durch dasjenige vervollständigt wird, was sein Wesen ausmacht, worüber es aber kein Bewußtseyn hat.

Die Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: Durch die Philosophie soll reines Bewußtseyn als Begriff aufgehoben werden. In der Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn erscheint die intellectuelle Anschauung, das reine Denken seiner selbst, als Begriff, nämlich als Abstraction von allem Mannigfaltigen, aller Ungleichheit des Subjects und Objects. Sie ist zwar lauter Thätigkeit, Thun, Anschauen, sie ist nur vorhanden in der freien Selbstthätigkeit, die sie hervorbringt. Dieser Act, der sich von allem Empirischen, Mannigfaltigen, Entgegengesetzten losreißt, und sich zur Einheit des Denkens, Ich = Ich, Identität des Subjects und Objects erhebt, hat aber eine Entgegensetzung an andern Acten. Er ist insofern fähig als ein Begriff bestimmt zu werden, und hat mit den ihm entgegengesetzten eine gemeinschaftliche höhere Sphäre, die des Denkens überhaupt. Es giebt außer dem Denken seiner selbst noch anderes Denken, außer dem Selbstbewußtseyn noch mannigfaltiges empirisches Bewußtseyn, außer Ich als Object noch mannigfaltige Objecte des Bewußtseyns. Der Act des Selbstbewußtseyns unterscheidet sich bestimmt von anderem Bewußtseyn dadurch, daß sein Object gleich sey dem Subject; Ich = Ich ist insofern einer unendlichen objectiven Welt entgegengesetzt.

Auf diese Weise ist durch die transscendentale Anschauung kein philosophisches Wissen entstanden; sondern im Gegentheil, wenn sich die Reflexion ihrer bemächtigt, sie anderem Anschauen entgegensetzt und diese Entgegensetzung festhält, ist kein philosophisches Wissen möglich. Dieser absolute Act der freien Selbstthätigkeit ist die Bedingung des philosophischen Wissens, aber er noch nicht die Philosophie selbst. Durch diese wird die objective Totalität des empirischen Wissens gleichgesetzt dem reinen Selbstbewußtseyn: letzteres hiermit ganz als Begriff oder als Entgegengesetztes aufgehoben, und damit auch das Erstere. Es wird be-

hauptet, daß es überhaupt nur reines Bewußtseyn giebt, Ich = Ich ist das Absolute; alles empirische Bewußtseyn wäre nur ein reines Product des Ich = Ich, und empirisches Bewußtseyn würde insofern durchaus geläugnet, als in ihm oder durch es eine absolute Zweiheit seyn, ein Gesetztseyn in ihm vorkommen sollte, das nicht ein Gesetztseyn des Ich für Ich und durch Ich wäre. Mit dem Selbstsetzen des Ich wäre Alles gesetzt, und außer diesem Nichts. Die Identität des reinen und empirischen Bewußtseyns ist nicht eine Abstraction von ihrem ursprünglichen Entgegengesetztseyn; sondern im Gegentheil ihre Entgegensetzung ist eine Abstraction von ihrer ursprünglichen Identität.

Die intellectuelle Anschauung ist hierdurch gesetzt gleich Allem, sie ist die Totalität. Dieß Identischseyn alles empirischen Bewußtseyns mit dem reinen ist Wissen; und die Philosophie, die dieß Identischseyn weiß, ist die „Wissenschaft des Wissens." [1] Sie hat die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns als identisch mit dem reinen, durch die That, durch die wirkliche Entwickelung des Objectiven aus dem Ich zu zeigen, und die Totalität des empirischen Bewußtseyns als die objective Totalität des Selbstbewußtseyns zu beschreiben; in Ich = Ich ist ihr die ganze Mannigfaltigkeit des Wissens gegeben. Der bloßen Reflexion erscheint diese Deduction als das widersprechende Beginnen, aus der Einheit die Mannigfaltigkeit, aus reiner Identität die Zweiheit abzuleiten; aber die Identität des Ich = Ich ist keine reine Identität, d. h. keine durchs Abstrahiren der Reflexion entstandene. Wenn die Reflexion Ich = Ich als Einheit begreift, so muß sie dasselbe zugleich auch als Zweiheit begreifen; Ich = Ich ist Identität und Duplicität zugleich, es ist eine Entgegensetzung in Ich = Ich. Ich ist einmal Subject, das andere Mal Object: aber was dem Ich entgegengesetzt ist, ist gleichfalls Ich; die Entgegengesetzten sind identisch. Das empirische Bewußtseyn kann

[1] Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 16 (Weimar, 1794).

darum nicht als ein Herausgehen aus dem reinen betrachtet werden; nach dieser Ansicht wäre freilich eine Wissenschaft des Wissens, die vom reinen Bewußtseyn ausgeht, etwas Widersinniges. Der Ansicht, als ob in dem empirischen Bewußtseyn aus dem reinen herausgetreten würde, liegt die obige Abstraction zum Grunde, in welcher die Reflexion ihr Entgegensetzen isolirt. Die Reflexion, als Verstand, ist an und für sich unfähig, die transscendentale Anschauung zu fassen; und wenn die Vernunft auch zur Selbsterkennung durchgedrungen ist, so verkehrt die Reflexion das Vernünftige, wo ihr Raum gegeben wird, wieder in ein Entgegengesetztes.

Wir haben bisher die rein transscendentale Seite des Systems beschrieben, in welcher die Reflexion keine Macht hat, sondern durch die Vernunft die Aufgabe der Philosophie bestimmt und beschrieben worden ist. Wegen dieser ächt transscendentalen Seite ist die andere, worin die Reflexion herrscht, um so schwerer sowohl ihrem Anfangspunkt nach zu ergreifen, als überhaupt festzuhalten, weil dem Verständigen, worein die Reflexion das Vernünftige verkehrt hat, immer der Rückzug nach der transscendentalen Seite offen bleibt. Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Speculation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut nothwendig und unvereinigt sind. Oder Ich = Ich ist absolutes Princip der Speculation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objective Ich wird nicht gleich dem subjectiven Ich, Beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung, oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objectiv.

Fichte hat in der Wissenschaftslehre für die Darstellung des Princips seines Systems die Form von Grundsätzen gewählt,

von deren Unbequemlichkeit oben die Rede war. Der erste Grundsatz ist absolutes Sich-selbst-Setzen des Ich, das Ich als unendliches Setzen: der zweite absolutes Entgegensetzen, oder Setzen eines unendlichen Nicht-Ich u. s. w.: der dritte ist die absolute Vereinigung der beiden ersten, durch absolutes Theilen des Ich und des Nicht-Ich, und ein Vertheilen der unendlichen Sphäre an ein theilbares Ich und an ein theilbares Nicht-Ich. Diese drei absoluten Grundsätze stellen drei absolute Acte des Ich dar. Aus dieser Mehrheit der absoluten Acte folgt unmittelbar, daß diese Acte und die Grundsätze nur relative, oder, insofern sie in die Construction der Totalität des Bewußtseyns eingehen, nur ideelle Factoren sind. Ich = Ich hat in dieser Stellung, worin es andern absoluten Acten entgegengesetzt wird, nur die Bedeutung des reinen Selbstbewußtseyns, insofern dieses dem empirischen entgegengesetzt ist. Es ist, als solches, bedingt durch die Abstraction von dem empirischen, und so gut der zweite Grundsatz und der dritte bedingte sind, so sehr ist es auch der erste Grundsatz; schon die Mehrheit absoluter Acte deutet unmittelbar darauf, wenn ihr Inhalt auch ganz unbekannt ist. Es ist gar nicht nothwendig, daß Ich = Ich, das absolute Sich-selbst-Setzen, als ein Bedingtes begriffen wird; im Gegentheil haben wir es oben in seiner transscendentalen Bedeutung als absolute (nicht bloß als Verstandes-) Identität gesehen. Aber in dieser Form, wie Ich = Ich als Einer unter mehrern Grundsätzen aufgestellt wird, so hat er keine andere Bedeutung als die des reinen Selbstbewußtseyns, welches dem empirischen, — die der philosophischen Reflexion, welche der gemeinen entgegengesetzt wird.

Diese ideellen Factoren des reinen Setzens und des reinen Entgegensetzens könnten aber nur zum Behuf der philosophischen Reflexion gesetzt seyn, welche, ob sie zwar von der ursprünglichen Identität ausgeht, gerade (um das wahre Wesen dieser Identität zu beschreiben) mit der Darstellung absolut Entgegengesetzter anfängt, und sie zur Antinomie verbindet; — die einzige Weise der

Reflexion, das Absolute darzustellen, um die absolute Identität sogleich aus der Sphäre der Begriffe wegzunehmen, und sie als eine Identität, die nicht von Subject und Object abstrahirt, sondern als eine Identität des Subjects und Objects zu constituiren. Diese Identität kann nicht so gefaßt werden, daß das reine Sichselbst-Setzen, und das reine Entgegensetzen, Beides Thätigkeiten Eines und desselben Ich sind. Eine solche Identität wäre durchaus nicht eine transscendentale, sondern eine transscendente; der absolute Widerspruch der Entgegengesetzten sollte bestehen, die Vereinigung Beider reducirte sich auf eine Vereinigung im allgemeinen Begriffe der Thätigkeit. Es wird eine transscendentale Vereinigung gefordert, worin der Widerspruch beider Thätigkeiten selbst aufgehoben, und aus den ideellen Factoren eine wahre, zugleich ideelle und reelle Synthese construirt wird. Diese giebt der dritte Grundsatz: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." [1] Die unendliche objective Sphäre, das Entgegengesetzte ist weder absolutes Ich, noch absolutes Nicht-Ich, sondern das die Entgegengesetzten Umschließende, von entgegengesetzten Factoren Ausgefüllte, die sich in dem Verhältniß befinden, daß soviel der eine gesetzt ist, soviel der andere nicht, — insofern der eine steigt, der andere fällt.

In dieser Synthese aber ist das objective Ich nicht gleich dem subjectiven; das subjective ist Ich; das objective: Ich + Nicht-Ich. Es stellt sich in ihr nicht die ursprüngliche Identität dar; das reine Bewußtseyn Ich = Ich, und das empirische Ich = Ich + Nicht-Ich mit allen Formen, worin sich dieses construirt, bleiben sich entgegengesetzt. Die Unvollständigkeit dieser Synthese, die der dritte Grundsatz ausspricht, ist nothwendig, wenn die Acte des ersten und zweiten Grundsatzes absolut entgegengesetzte Thätigkeiten sind. Oder im Grunde ist gar keine Synthese möglich; die Synthese ist nur alsdann möglich, wenn

[1] Fichte: Wissenschaftslehre, S. 30 (S. 28).

die Thätigkeiten des Sich-selbst-Setzens und des Entgegensetzens als ideelle Factoren gesetzt sind. Es scheint sich zwar selbst zu widersprechen, daß Thätigkeiten, die schlechterdings keine Begriffe seyn sollen, nur als ideelle Factoren zu behandeln seyen. Aber ob Ich und Nicht-Ich, Subjectives und Objectives, die zu Vereinigenden, als Thätigkeiten (Setzen und Entgegensetzen) oder als Producte (objectives Ich und Nicht-Ich) ausgedrückt werden, — macht an sich und auch für ein System, dessen Princip die Identität ist, keinen Unterschied. Ihr Charakter, absolut entgegengesetzt zu seyn, macht sie schlechthin zu einem bloß Ideellen, und Fichte anerkennt diese reine Idealität derselben. Die Entgegengesetzten sind ihm *vor* der Synthese etwas ganz Anderes als *nach* der Synthese: „*Vor* der Synthese sind sie bloß Entgegengesetzte, und nichts weiter; das Eine ist, was das Andere nicht ist, und das Andere, was das Eine nicht ist; — ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität. Wie Eins eintritt, ist das Andere vernichtet; aber da dieses Eine bloß unter dem Prädicate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt, und es vernichtet, kann selbst dieses Eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden; und es war nur eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob, und es möglich machte, über sie zu denken." [1]

Aus der Idealität der entgegengesetzten Factoren ergiebt sich, daß sie Nichts sind, als in der synthetischen Thätigkeit; daß durch diese allein ihr Entgegengesetztseyn und sie selbst gesetzt sind, und ihre Entgegensetzung nur zum Behuf der philosophischen Construction (um das synthetische Vermögen verständlich zu machen) gebraucht worden ist. Die productive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Thätigkeit vorgestellt, welche nur,

[1] Fichte: Wissenschaftslehre, S. 191 (S. 188—189).

indem sie das Product, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die productive Einbildungskraft als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, — würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht, und die Anschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um die Ansicht als eine subjective, der Reflexion angehörige, zu bezeichnen, den transscendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzten Thätigkeiten für gar nichts Anderes, als für ideelle Factoren, für durchaus relative Identitäten, in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtseyn nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtseyn, das als Abstraction von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind. Nur in diesem Sinne ist Ich der transscendentale Mittelpunkt beider entgegengesetzten Thätigkeiten, und gegen beide indifferent; ihre absolute Entgegensetzung hat allein für ihre Idealität eine Bedeutung.

Allein schon die Unvollkommenheit der Synthese, die im dritten Grundsatze ausgedrückt ist, und in welcher das objective Ich ein Ich + Nicht-Ich ist, erweckt an sich den Verdacht, daß die entgegengesetzten Thätigkeiten nicht bloß als relative Identitäten, als ideelle Factoren gelten sollten; wofür man sie halten könnte, wenn man bloß auf ihr Verhältniß zur Synthese sieht, und von dem Titel der Absolutheit, den beide Thätigkeiten, wie die dritte, führen, abstrahirt.

In dieß Verhältniß aber unter sich und gegen die synthetischen Thätigkeiten sollen das Sich-selbst-Setzen und das Entgegensetzen nicht treten. Ich = Ich ist absolute Thätigkeit, die in keiner Rücksicht als relative Identität und als ideeller Factor soll betrachtet werden. Für dieses Ich = Ich ist ein Nicht-Ich ein absolut Entgegengesetztes; aber ihre Vereinigung ist nothwendig, und das einzige Interesse der Speculation. Welche

Vereinigung ist aber bei Voraussetzung absolut Entgegengesetzter möglich? — Offenbar eigentlich gar keine. Oder — (da von der Absolutheit ihrer Entgegensetzung wenigstens zum Theil abgegangen werden, und der dritte Grundsatz nothwendig eintreten muß, die Entgegensetzung aber zum Grunde liegt) — nur eine theilweise Identität. Die absolute Identität ist zwar Princip der Speculation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich, nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht construirt wird.

Der Hauptpunkt muß der seyn, zu beweisen, daß Sichselbst-Setzen und Entgegensetzen absolut entgegengesetzte Thätigkeiten im System sind. Fichte's Worte sprechen dieß zwar unmittelbar aus; aber diese absolute Entgegensetzung soll gerade die Bedingung seyn, unter welcher die productive Einbildungskraft allein möglich ist. Die productive Einbildungskraft aber ist Ich nur als theoretisches Vermögen, das sich nicht über die Entgegensetzung erheben kann; für's praktische Vermögen fällt die Entgegensetzung weg, und das praktische Vermögen allein ist es, welches sie aufhebt. Es ist demnach zu erweisen, daß auch für dieses die Entgegensetzung absolut ist, und selbst im praktischen Vermögen Ich nicht als Ich sich setzt, sondern das objective Ich gleichfalls ein Ich + Nicht-Ich ist, und das praktische Vermögen nicht zum Ich = Ich durchdringt. Umgekehrt ergiebt sich die Absolutheit der Entgegensetzung aus der Unvollständigkeit der höchsten Synthese des Systems, in welcher sie noch vorhanden ist.

Der dogmatische Idealismus erhält sich die Einheit des Princips dadurch, daß er das Object überhaupt läugnet, und Eins der Entgegengesetzten, das Subject in seiner Bestimmtheit, als das Absolute setzt; so wie der Dogmatismus, in seiner Reinheit Materialismus, das Subjective läugnet. Wenn dem Philosophiren das Bedürfniß nur nach einer solchen Identität zum Grunde liegt, welche dadurch zu Stande gebracht werden soll, daß Eins der Entgegengesetzten geläugnet, von ihm absolut abstrahirt wird: so

ist es gleichgültig, welches von beiden, das Subjective oder das Objective, geläugnet wird. Ihre Entgegensetzung ist im Bewußtsein, und die Realität des Einen ist so gut wie die Realität des Andern darin begründet; das reine Bewußtseyn kann im empirischen nicht mehr und nicht weniger nachgewiesen werden, als das Ding-an-sich des Dogmatikers. Weder das Subjective noch das Objective allein füllt das Bewußtseyn aus, das rein Subjective ist Abstraction so gut wie das rein Objective; der dogmatische Idealismus setzt das Subjective als Realgrund des Objectiven, der dogmatische Realismus das Objective als Realgrund des Subjectiven. Der consequente Realismus läugnet überhaupt das Bewußtseyn als eine Selbstthätigkeit des Sich-Setzens. Wenn aber auch sein Object, das er als Realgrund des Bewußtseyns setzt, als Nicht-Ich = Nicht-Ich ausgedrückt wird, wenn er die Realität seines Objects im Bewußtseyn aufzeigt, und also ihm die Identität des Bewußtseyns, als ein Absolutes gegen sein objectives Aneinanderreihen des Endlichen an Endliches, geltend gemacht wird: so muß er freilich die Form seines Princips einer reinen Objectivität aufgeben. So wie er ein Denken zugiebt, so ist Ich = Ich aus der Analyse des Denkens darzustellen. Es ist das Denken als Satz ausgedrückt; denn Denken ist selbstthätiges Beziehen Entgegengesetzter, und das Beziehen ist, die Entgegengesetzten als gleich zu setzen. Allein wie der Idealismus die Einheit des Bewußtseyns geltend macht, so kann der Realismus die Zweiheit desselben geltend machen. Die Einheit des Bewußtseyns setzt eine Zweiheit, das Beziehen ein Entgegengesetztseyn voraus. Dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: Das Subject ist nicht gleich dem Object; beide Sätze sind von gleichem Range.

So sehr einige Formen, in welchen Fichte sein System dargestellt hat, verleiten könnten, es als ein System des dogmatischen Idealismus zu nehmen, der das ihm entgegengesetzte Princip läugnet (wie denn Reinhold die transscendentale Bedeu-

tung des Fichte'ſchen Princips überſieht, nach welcher in Ich = Ich zugleich die Differenz des Subjects und Objects zu ſetzen gefordert wird, und im Fichte'ſchen Syſtem ein Syſtem der „abſoluten Subjectivität," d. i. einen „dogmatiſchen Idealismus" [1] erblickt): ſo unterſcheidet ſich der Fichte'ſche Idealismus gerade dadurch, daß die Identität, die er aufſtellt, nicht das Objective läugnet, ſondern das Subjective und Objective auf gleichen Rang der Realität und Gewißheit ſetzt, — und reines und empiriſches Bewußtſeyn Eins iſt. Um der Identität des Subjects und Objects willen, ſetze ich Dinge außer mir eben ſo gewiß, als ich mich ſetze; ſo gewiß Ich bin, ſind die Dinge. Aber ſetzt Ich nur: Dinge, oder ſich ſelbſt, nur Eins von Beiden, oder auch Beide zugleich, aber getrennt: ſo wird Ich ſich im Syſtem nicht ſelbſt Subject-Object. Das Subjective iſt wohl Subject-Object, aber das Objective nicht; und alſo Subject nicht gleich Object.

Ich vermag als theoretiſches Vermögen nicht, ſich vollſtändig objectiv zu ſetzen, und aus der Entgegenſetzung heraus zu kommen. „Ich ſetzt ſich als beſtimmt durch Nicht-Ich," [2] iſt derjenige Theil des dritten Grundſatzes, durch welchen ſich Ich als Intelligentes conſtituirt. Wenn ſich nun gleich die objective Welt als ein Accidenz der Intelligenz erweiſt, und das Nicht-Ich, wodurch die Intelligenz ſich ſelbſt beſtimmt ſetzt, ein Unbeſtimmtes, und jede Beſtimmung deſſelben ein Product der Intelligenz iſt: ſo bleibt doch eine Seite des theoretiſchen Vermögens übrig, von welcher es bedingt iſt. Nämlich die objective Welt, in ihrer unendlichen Beſtimmtheit durch die Intelligenz, bleibt zugleich immer ein Etwas für ſie, das für ſie zugleich unbeſtimmt iſt. Das Nicht-Ich hat zwar keinen poſitiven Charakter, aber es hat den negativen, ein Anderes, d. h. ein Entgegengeſetztes

[1] Reinholds Beiträge, 1ſtes Heft, S. 124—125.

[2] Fichte's Wiſſenſchaftslehre, S. 55. (S. 52.)

überhaupt zu seyn; — oder wie Fichte sich ausdrückt, „die Intelligenz ist durch einen Anstoß bedingt," der aber an sich durchaus „unbestimmt" ist.[1] Da Nicht-Ich nur das Negative, ein Unbestimmtes ausdrückt, so kommt ihm selbst dieser Charakter nur durch ein Setzen des Ich zu: Ich setzt sich als nicht gesetzt; das Entgegensetzen überhaupt, das Setzen eines absolut durch Ich Unbestimmten ist selbst ein Setzen des Ich. In dieser Wendung ist die Immanenz des Ich, auch als Intelligenz, in Rücksicht auf ihr Bedingtseyn durch ein Anderes = X, behauptet. Aber der Widerspruch hat nur eine andere Form erhalten, durch die er selbst immanent geworden ist: nämlich das Entgegensetzen des Ich, und das Sich-selbst-Setzen des Ich widersprechen sich. Und aus dieser Entgegensetzung vermag das theoretische Vermögen nicht heraus zu kommen; sie bleibt deswegen für dasselbe absolut. Die productive Einbildungskraft ist ein „Schweben" zwischen absolut Entgegengesetzten, die sie nur in der Grenze synthesiren, aber deren entgegengesetzte Enden sie nicht vereinigen kann.

Durch's theoretische Vermögen wird sich Ich nicht objectiv. Statt zu Ich = Ich durchzudringen, entsteht ihm das Object als Ich + Nicht-Ich; oder das reine Bewußtseyn erweist sich nicht gleich dem empirischen.

Es ergiebt sich hieraus der Charakter der transscendentalen Deduction einer objectiven Welt. Ich = Ich als Princip der Speculation oder der subjectiven philosophischen Reflexion, welche dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt ist, hat sich objectiv als Princip der Philosophie dadurch zu erweisen, daß es die Entgegensetzung gegen das empirische Bewußtseyn aufhebt. Dieß muß geschehen, wenn das reine Bewußtseyn aus sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten producirt, welche der Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns gleich ist. Hierdurch würde sich Ich = Ich als den immanenten Realgrund der Totalität

[1] Fichte's Wissenschaftslehre, S. 174—175. (S. 172—173.)

des Außereinander der Objectivität erweisen. Aber im empirischen Bewußtseyn ist ein Entgegengesetztes, ein X, welches das reine Bewußtseyn, weil es ein Sich-selbst-Setzen ist, nicht aus sich produciren noch überwinden kann, sondern es voraussetzen muß. Es ist die Frage: ob die absolute Identität nicht auch, insofern sie als theoretisches Vermögen erscheint, gänzlich von der Subjectivität und von der Entgegensetzung gegen empirisches Bewußtseyn abstrahiren, und innerhalb dieser Sphäre sich selbst objectiv, A = A, werden kann? Aber dieses theoretische Vermögen, als Ich, das sich setzt als Ich bestimmt durch Nicht-Ich, ist überhaupt keine reine immanente Sphäre; auch innerhalb derselben ist jedes Product des Ich zugleich ein durch Ich nicht Bestimmtes. Das reine Bewußtsein, insofern es die Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns aus sich producirt, erscheint deswegen mit dem Charakter der Mangelhaftigkeit. Diese ursprüngliche Mangelhaftigkeit desselben constituirt sonach die Möglichkeit einer Deduction der objectiven Welt überhaupt; und das Subjective desselben erscheint in dieser Deduction aufs Klarste. Ich setzt eine objective Welt, weil es sich, insofern es sich selbst setzt, als mangelhaft erkennt; und damit fällt die Absolutheit des reinen Bewußtseyns hinweg. Die objective Welt erhält zum Selbstbewußtseyn das Verhältniß, daß sie eine Bedingung desselben wird. Reines Bewußtseyn und empirisches bedingen sich gegenseitig, Eins ist so nothwendig als das Andere; es wird, nach Fichte's Ausdruck, [1] zum empirischen Bewußtseyn „fortgegangen," weil das reine Bewußtseyn kein „vollständiges Bewußtseyn" ist. In diesem Wechselverhältniß bleibt ihre absolute Entgegensetzung: die Identität, welche Statt finden kann, ist eine höchst unvollständige, und oberflächliche; es ist eine andere nothwendig, welche reines und empirisches Bewußtseyn in sich faßt, aber beide, als das, was sie sind, aufhebt.

[1] Wissenschaftslehre, S. 111—112. (S. 107—108.)

Von der Form, welche das Objective (oder die Natur) durch dieſe Art der Deduction erhält, wird unten die Rede ſeyn. Aber die Subjectivität des reinen Bewußtſeyns, die ſich aus der erörterten Form der Deduction ergiebt, giebt uns über eine andere Form derſelben Aufſchluß, in welcher die Production des Objectiven ein reiner Act der freien Thätigkeit iſt. Iſt das Selbſtbewußtſeyn bedingt durch das empiriſche Bewußtſeyn, ſo kann das empiriſche Bewußtſeyn nicht Product abſoluter Freiheit ſeyn; und die freie Thätigkeit des Ich würde nur Ein Factor in der Conſtruction der Anſchauung einer objectiven Welt werden. Daß die Welt ein Product der Freiheit der Intelligenz iſt, iſt das beſtimmt ausgeſprochene Princip des Idealismus; und wenn der Fichte'ſche Idealismus dieß Princip nicht zu einem Syſtem conſtruirt hat, ſo wird ſich der Grund davon in dem Charakter finden, in welchem die Freiheit in dieſem Syſtem auftritt.

Die philoſophiſche Reflexion iſt ein Act abſoluter Freiheit, ſie erhebt ſich mit abſoluter Willkür aus der Sphäre des Gegebenſeyns, und producirt mit Bewußtſeyn, was im empiriſchen Bewußtſeyn die Intelligenz bewußtlos producirt, und was daher als gegeben erſcheint. In dem Sinne, in welchem der philoſophiſchen Reflexion die Mannigfaltigkeit der nothwendigen Vorſtellungen als ein durch Freiheit hervorgebrachtes Syſtem entſteht, wird die bewußtloſe Production einer objectiven Welt nicht als ein Act der Freiheit behauptet (denn inſofern iſt empiriſches und philoſophiſches Bewußtſeyn entgegengeſetzt): ſondern inſofern beide die Identität des Sich-ſelbſt-Setzens ſind. Das Sich-ſelbſt-Setzen, Identität des Subjects und Objects, iſt freie Thätigkeit.

In der vorigen Darſtellung der Production der objectiven Welt aus dem reinen Bewußtſeyn oder dem Sich-ſelbſt-Setzen fand ſich nothwendig ein abſolutes Entgegenſetzen ein. Dieß kommt, inſofern die objective Welt als ein Act der Freiheit deducirt werden ſoll, als ein Selbſtbeſchränken des Ich durch ſich ſelbſt zum Vorſchein. Und die productive Einbildungskraft wird

aus den Factoren der unbestimmten, ins Unendliche gehenden, und der beschränkenden, auf Verendlichung gehenden Thätigkeit construirt. Wird die reflectirende Thätigkeit gleichfalls als eine unendliche gesetzt, wie sie (weil sie hier ideeller Factor, ein absolut Entgegengesetztes ist) gesetzt werden muß: so kann auch sie selbst als ein Act der Freiheit gesetzt werden, und Ich beschränkt sich mit Freiheit. Auf diese Weise würde nicht Freiheit und Schranke einander entgegenstehen, aber sich unendlich — und endlich setzen; dasselbe was oben als Gegensatz des ersten und zweiten Grundsatzes vorkam. Die Beschränkung ist hiermit allerdings ein Immanentes; denn es ist das Ich, das sich selbst beschränkt. Die Objecte werden nur gesetzt, um diese Beschränkung zu erklären; und das Sich-selbst-Beschränken der Intelligenz ist das einzige Reelle. Auf diese Art ist die absolute Entgegensetzung, welche das empirische Bewußtseyn zwischen Subject und Object setzt, aufgehoben; aber sie ist in anderer Form in die Intelligenz selbst getragen. Und die Intelligenz findet sich einmal in unbegreifliche Schranken eingeschlossen, es ist ihr absolut unbegreifliches Gesetz, sich selbst zu beschränken; aber gerade die Unbegreiflichkeit der Entgegensetzung des gemeinen Bewußtseyns für dasselbe ist, was zur Speculation treibt. Die Unbegreiflichkeit bleibt aber in dem System, durch die in die Intelligenz selbst gesetzte Schranke, deren Kreis zu durchbrechen, das einzige Interesse des philosophischen Bedürfnisses ist.

Wird die Freiheit — der beschränkenden Thätigkeit entgegen gesetzt, als Sich-selbst-Setzen dem Entgegensetzen, so ist die Freiheit bedingt; was nicht seyn soll. Wird auch die beschränkende Thätigkeit als eine Thätigkeit der Freiheit gesetzt, — wie oben Sich-selbst-Setzen, und Entgegensetzen, Beides ins Ich gesetzt wurde, — so ist die Freiheit absolute Identität; aber sie widerspricht ihrer Erscheinung, die immer ein nicht Identisches, Endliches und Unfreies ist. Es gelingt der Freiheit im System nicht, sich selbst zu produciren; das Product entspricht nicht dem

Producirenden. Das System, das vom Sich-selbst-Setzen ausgeht, führt die Intelligenz zu ihrer bedingten Bedingung in ein Endloses von Endlichkeiten fort, ohne sie in ihnen und aus ihnen wiederherzustellen.

Weil im bewußtlosen Produciren die Speculation ihr Princip Ich = Ich nicht vollständig aufweisen kann, sondern das Object des theoretischen Vermögens nothwendig ein von Ich nicht Bestimmtes in sich enthält, so wird an das praktische Vermögen verwiesen. Dem Ich kann es nicht durch bewußtloses Produciren gelingen, sich als Ich = Ich zu setzen, oder sich als Subject-Object anzuschauen. Die Forderung ist also noch vorhanden, daß Ich sich als Identität, als Subject-Object, d. i. praktisch producire, — daß Ich sich selbst in das Object metamorphosire. Diese höchste Forderung bleibt im Fichte'schen System eine Forderung; sie wird nicht nur nicht in eine ächte Synthese aufgelöst, sondern als Forderung fixirt, damit das Ideale dem Reellen absolut entgegensetzt, und die höchste Selbstanschauung des Ichs als eines Subject-Objects unmöglich gemacht.

Ich = Ich wird praktisch postulirt, und dieß so vorgestellt, daß Ich sich auf diese Art als Ich zum Object werde, indem es mit dem Nicht-Ich ins Causalitätsverhältniß trete, wodurch Nicht-Ich verschwände, und das Object ein absolut vom Ich Bestimmtes, also = Ich wäre. Hier wird das Causalitätsverhältniß herrschend, und dadurch die Vernunft, oder das Subject-Object als Eins der Entgegengesetzten fixirt, und die wahre Synthese unmöglich gemacht.

Diese Unmöglichkeit, daß das Ich sich aus der Entgegensetzung der Subjectivität und des X, das ihm im bewußtlosen Produciren entsteht, reconstruirt, und Eins wird mit seiner Erscheinung, — drückt sich so aus, daß die höchste Synthese, die das System aufzeigt, ein Sollen ist. Ich gleich Ich verwandelt sich in: Ich soll gleich Ich seyn; das Resultat des Systems kehrt nicht in seinen Anfang zurück.

Ich soll die objective Welt vernichten, „Ich soll" absolute „Causalität auf Nicht-Ich haben." [1] Dieß wird widersprechend gefunden; denn damit würde Nicht-Ich aufgehoben, — und das Entgegensetzen, oder das Setzen eines Nicht-Ich, ist absolut. „Die Beziehung der reinen Thätigkeit auf ein Object" kann also nur als „Streben" [2] gesetzt werden. Das objective dem subjectiven gleiche Ich hat, weil es Ich = Ich darstellt, ein Entgegensetzen, also ein Nicht-Ich zugleich gegen sich; jenes das Ideale, und dieses das Reelle sollen gleich seyn. Dieß praktische Postulat des absoluten Sollens drückt nichts als eine „gedachte" Vereinigung der Entgegensetzung, die sich nicht in eine Anschauung vereinigt, — nur die Antithese des ersten und zweiten Grundsatzes aus.

Ich = Ich ist hiermit von der Speculation verlassen worden, und der Reflexion anheim gefallen. Das reine Bewußtseyn tritt nicht mehr als absolute Identität auf, sondern in seiner höchsten Würde ist es dem empirischen Bewußtseyn entgegengesetzt.

Es erhellt hieraus, welchen Charakter die Freiheit in diesem Systeme hat. Sie ist nämlich nicht das Aufheben der Entgegengesetzten, sondern die Entgegensetzung gegen dieselben; und wird in dieser Entgegensetzung als negative Freiheit fixirt. Die Vernunft constituirt sich durch Reflexion als Einheit, der absolut eine Mannigfaltigkeit gegenüber steht; das Sollen drückt diese bestehende Entgegensetzung, das Nicht-Seyn der absoluten Identität aus. Das reine Setzen, die freie Thätigkeit ist, als eine Abstraction, in der absoluten Form eines Subjectiven gesetzt. Die transscendentale Anschauung, wovon das System ausgeht, war in der Form der philosophischen Reflexion, die sich zum reinen Denken seiner selbst durch absolute Abstraction erhebt, ein

[1] Fichte's Wissenschaftslehre, S. 236. (S. 231.)
[2] Ebendaselbst, S. 246—247. (S. 242.)

Subjectives. Um die transscendentale Anschauung in ihrer wahren Formlosigkeit zu haben, mußte von diesem Charakter eines Subjectiven abstrahirt werden; die Speculation mußte von ihrem subjectiven Princip diese Form entfernen, um es zur wahren Identität des Subjects und Objects zu erheben. So aber sind die transscendentale Anschauung, — insofern sie der philosophischen Reflexion angehört, — und die transscendentale Anschauung, — insofern sie weder Subjectives noch Objectives ist, — Eins und dasselbe geblieben. Das Subject = Object kommt aus der Differenz, und aus der Reflexion nicht mehr heraus; es bleibt ein subjectives Subject-Object, welchem die Erscheinung absolut ein Fremdes ist, und welches nicht dazu gelangt, sich selbst in seiner Erscheinung anzuschauen.

So wenig das theoretische Vermögen des Ich zur absoluten Selbstanschauung gelangen konnte, so wenig kann es das praktische. Dieses wie jenes ist durch einen Anstoß bedingt, der sich als Factum nicht aus dem Ich ableiten läßt, dessen Deduction die Bedeutung hat, daß er als Bedingung des theoretischen und praktischen Vermögens aufgezeigt wird. Die Antinomie bleibt als Antinomie, und wird im Streben, welches das Sollen als Thätigkeit ist, ausgedrückt. Diese Antinomie ist nicht die Form, in welcher der Reflexion das Absolute erscheint (wie für die Reflexion kein anderes Auffassen des Absoluten, als durch Antinomie möglich ist); sondern dieser Gegensatz der Antinomie ist das Fixirte, das Absolute, er soll als Thätigkeit — nämlich als ein Streben — die höchste Synthese seyn, und die Idee der Unendlichkeit eine Idee in dem Kantischen Sinne bleiben, in welchem sie der Anschauung absolut entgegengesetzt ist.

Diese absolute Entgegensetzung der Idee und der Anschauung, und die Synthese derselben, die nichts als eine sich selbst zerstörende Forderung ist, — nämlich eine Forderung der Vereinigung, die aber nicht geschehen soll, — drückt sich im unendlichen Progreß aus. Die absolute Entgegensetzung wird hiermit in die

Form eines niedrigern Standpunktes geschoben, welche lange für eine wahre Aufhebung der Entgegensetzung und die höchste Auflösung der Antinomie durch Vernunft gegolten hat. Das in die Ewigkeit verlängerte Daseyn schließt Beides, Unendlichkeit der Idee und Anschauung, in sich, — aber Beides in solchen Formen, die ihre Synthese unmöglich macht. Die Unendlichkeit der Idee schließt alle Mannigfaltigkeit aus; die Zeit hingegen schließt unmittelbar Entgegensetzung, ein Außereinander in sich. Und das Daseyn in der Zeit ist ein sich Entgegengesetztes, Mannigfaltiges; und die Unendlichkeit ist außer ihr. Der Raum ist gleichfalls ein Außersichgesetztseyn, aber in seinem Charakter der Entgegensetzung kann er eine unendlich reichere Synthese genannt werden, als die Zeit. Der Vorzug, den die Zeit erhält, daß der Progreß in ihr geschehen soll, kann nur darin liegen, daß das Streben absolut einer äußern Sinnenwelt entgegen, und als ein Inneres gesetzt wird; wobei Ich als absolutes Subject, als Einheit des Punkts, und populärer als Seele hypostasirt wird. Soll die Zeit Totalität seyn, als unendliche Zeit, so ist die Zeit selbst aufgehoben, und es war nicht nöthig, zu ihrem Namen, und zu einem Progreß des verlängerten Daseyns zu fliehen. Das wahre Aufheben der Zeit ist zeitlose Gegenwart, d. i. Ewigkeit; und in dieser fällt das Streben, und das Bestehen absoluter Entgegensetzung weg. Jenes verlängerte Daseyn beschönigt die Entgegensetzung nur in der Synthese der Zeit, deren Dürftigkeit durch diese beschönigende Verbindung mit einer ihr absolut entgegengesetzten Unendlichkeit nicht vervollständigt, sondern auffallender wird.

Alle ferneren Entwickelungen des im Streben Enthaltenen, und die Synthesen der aus der Entwickelung sich ergebenden Entgegensetzungen haben das Princip der Nicht-Identität in sich. Die ganze weitere Ausführung des Systems gehört einer consequenten Reflexion an, die Speculation hat keinen Theil daran. Die absolute Identität ist nur in der Form eines Entgegenge-

ſetzten, nämlich als Idee vorhanden; das unvollſtändige Cauſalverhältniß liegt jeder ihrer Vereinigungen mit dem Entgegengeſetzten zum Grunde. Das ſich in der Entgegenſetzung ſetzende oder ſich ſelbſt beſchränkende Ich, und das ins Unendliche gehende, treten, jenes unter dem Namen des ſubjectiven, dieſes unter dem Namen des objectiven in dieſe Verbindung: daß das Sich-ſelbſt-Beſtimmen des ſubjectiven Ich ein Beſtimmen nach der Idee des objectiven Ich, der abſoluten Selbſtthätigkeit, der Unendlichkeit iſt; und das objective Ich, die abſolute Selbſtthätigkeit, durch das ſubjective nach dieſer Idee beſtimmt wird. Ihr Beſtimmen iſt ein Wechſelbeſtimmen. Das ſubjective, ideelle Ich erhält vom objectiven, um es ſo auszudrücken, die Materie ſeiner Idee, nämlich die abſolute Selbſtthätigkeit, die Unbeſtimmtheit; das objective, ins Unendliche gehende, reelle Ich wird begrenzt vom ſubjectiven. Aber das ſubjective, weil es nach der Idee der Unendlichkeit beſtimmt, hebt die Begrenzung wieder auf, macht das objective in ſeiner Unendlichkeit zwar endlich, aber zugleich in ſeiner Endlichkeit unendlich. In dieſer Wechſelbeſtimmung bleibt die Entgegenſetzung der Endlichkeit und der Unendlichkeit, der reellen Beſtimmtheit und der ideellen Unbeſtimmtheit; Idealität und Realität ſind unvereinigt. Oder Ich, als ideelle und reelle Thätigkeit zugleich, die ſich nur als verſchiedene Richtungen unterſcheiden, hat in einzelnen unvollſtändigen Syntheſen, wie ſich nachher zeigen wird, im Trieb, im Gefühl ſeine verſchiedenen Richtungen vereinigt, aber es gelangt in ihnen nicht zu einer vollſtändigen Darſtellung ſeiner ſelbſt; es producirt in dem unendlichen Progreß des verlängerten Daſeyns endlos Theile von ſich, aber nicht ſich ſelbſt in der Ewigkeit des Sich-ſelbſt-Anſchauens als Subject-Object.

Das Feſthalten an der Subjectivität der transſcendentalen Anſchauung, durch welches Ich ein ſubjectives Subject-Object bleibt, erſcheint in dem Verhältniß des Ich zur Natur am

Auffallendsten, theils in der Deduction derselben, theils in den darauf sich gründenden Wissenschaften.

Weil Ich subjectives Subject-Object ist, so bleibt ihm eine Seite, von welcher ihm ein Object absolut entgegengesetzt ist, — von welcher es durch dasselbe bedingt ist. Das dogmatische Setzen eines absoluten Objects verwandelt sich in diesem Idealismus, wie wir gesehen haben, in ein — der freien Thätigkeit absolut entgegengesetztes — Sich-selbst-Beschränken. Dieß Gesetztseyn der Natur durch Ich ist ihre Deduction, und der transscendentale Gesichtspunkt. Es wird sich zeigen, wie weit er reicht und was seine Bedeutung ist.

Als Bedingung der Intelligenz wird eine ursprüngliche Bestimmtheit postulirt, was oben als Nothwendigkeit erschien (weil das reine Bewußtseyn kein vollständiges Bewußtseyn ist) zum empirischen Bewußtseyn fortzugehen. Ich soll sich selbst absolut begrenzen, entgegensetzen; es ist Subject, und die Schranke ist im Ich und durch Ich. Diese Selbstbegrenzung wird sowohl eine Begrenzung der subjectiven Thätigkeit, der Intelligenz, als der objectiven Thätigkeit: die begrenzte „objective Thätigkeit ist der Trieb;“ [1] die begrenzte subjective ist der Zweckbegriff. Die Synthese dieser gedoppelten Bestimmtheit ist Gefühl; in ihm ist Erkenntniß und Trieb vereinigt. Zugleich aber „ist Fühlen ein lediglich Subjectives,“ [2] und im Gegensatz gegen Ich = Ich, gegen das Unbestimmte, erscheint es allerdings als ein Bestimmtes überhaupt, und zwar als ein Subjectives im Gegensatz gegen Ich als Objectives; es erscheint als ein Endliches überhaupt sowohl gegen die unendliche reelle Thätigkeit, als gegen die ideelle Unendlichkeit, im Verhältniß zur letztern als ein Objectives. Aber für sich ist Fühlen als Synthesis des Subjectiven und Objectiven, der Erkenntniß und des Triebes charakterisirt worden;

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 131 (Jena und Leipzig, 1798).
[2] Wissenschaftslehre, S. 285. (S. 280.)

und weil es Syntheſis iſt, fällt ſein Gegenſatz gegen ein Unbeſtimmtes weg, dieß Unbeſtimmte ſey nun eine unendliche objective oder ſubjective Thätigkeit. Es iſt überhaupt nur endlich für die Reflexion, die jene Entgegenſetzung der Unendlichkeit producirt; an ſich iſt es gleich der Materie, Subjectives und Objectives zugleich, Identität, inſofern dieſe ſich nicht zur Totalität reconſtruirt hat.

Gefühl ſowohl als Trieb erſcheinen als Begrenzte, und „die Aeußerung des Begrenzten und der Begrenzung in uns iſt Trieb und Gefühl; das urſprüngliche beſtimmte Syſtem von Trieben und Gefühlen iſt die Natur. Da das Bewußtſeyn derſelben ſich uns aufdringt, und zugleich die Subſtanz, in welcher dieſes Syſtem von Begrenzungen ſich findet, diejenige ſeyn ſoll, welche frei denkt, und will, und die wir als uns ſelbſt ſetzen: iſt es unſere Natur;“ [1] und Ich und meine Natur machen das ſubjective Subject-Object aus, „meine Natur iſt ſelbſt im Ich.“

Es müſſen aber zwei Arten der Vermittelung der Entgegenſetzung der Natur und Freiheit, des urſprünglich Beſchränkten und des urſprünglich Unbeſchränkten unterſchieden werden; und es iſt weſentlich zu erweiſen, daß die Vermittelung auf verſchiedene Art geſchieht. Dieß wird uns die Verſchiedenheit des transſcendentalen Standpunkts, und des Standpunkts der Reflexion, deren letzterer den erſteren verdrängt, — die Differenz des Anfangspunkts und des Reſultats dieſes Syſtems in einer neuen Form zeigen.

Einmal iſt Ich = Ich, Freiheit und Trieb ſind Eines und ebendaſſelbe, — dieß iſt der transſcendentale Geſichtspunkt. „Obgleich ein Theil deſſen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich ſeyn ſoll, und ein anderer Theil deſſelben von der Freiheit unabhängig, und ſie von ihm unabhängig ſeyn ſoll: ſo iſt dennoch die Subſtanz, welcher Beides zukommt, nur eine und

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 136.

eben dieselbe, und wird als eine und eben dieselbe gesetzt. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke, ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, — bin derselbe." [1] „Mein Trieb als Naturwesen, meine Tendenz als reiner Geist, sind vom transscendentalen Gesichtspunkte aus ein und eben derselbe Urtrieb, der mein Wesen constituirt, — nur wird er angesehen von zwei verschiedenen Seiten;" [2] ihre Verschiedenheit ist nur in der Erscheinung.

Das andere Mal sind Beide verschieden, Eins die Bedingung des Andern, Eins herrschend über das Andere. Die „Natur als Trieb muß zwar gedacht werden als sich selbst durch sich selbst bestimmend," — „aber sie ist charakterisirt durch den Gegensatz der Freiheit. Die Natur bestimmt sich selbst, heißt darum: sie ist bestimmt, sich zu bestimmen, durch ihr Wesen, formaliter, sie kann nie unbestimmt seyn, wie ein freies Wesen gar wohl seyn kann; auch ist sie gerade so materialiter bestimmt, und hat nicht, wie das freie Wesen, die Wahl zwischen einer gewissen Bestimmung, und ihrer entgegengesetzten." [3] Die Synthesis der Natur und der Freiheit giebt nun folgende Reconstruction der Identität aus der Entzweiung zur Totalität. Ich, als Intelligenz, der Unbestimmte — und Ich, der ich getrieben bin, die Natur, der Bestimmte, werde dadurch derselbe, daß „der Trieb zum Bewußtseyn kommt; insofern nun steht er in meiner Gewalt, er wirkt in dieser Region gar nicht, sondern ich wirke, oder wirke nicht, zufolge desselben." [4] „Das Reflectirende ist höher als das Reflectirte; der Trieb des Reflectirenden, des Subjects des Bewußtseyns, heißt der höhere Trieb;" [5] der niedrigere, die Natur, muß in die „Botmäßigkeit" des höhern, der

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 134—135.
[2] Ebendaselbst, S. 166.
[3] Ebendaselbst, S. 139; 141.
[4] Ebendaselbst, S. 159.
[5] Ebendaselbst, S. 166.

Reflexion, gesetzt werden. Dieß Verhältniß der Botmäßigkeit einer Erscheinung des Ich gegen die andere soll die höchste Synthese seyn.

Aber diese letztere Identität und die Identität des transscendentalen Gesichtspunkts sind sich ganz entgegengesetzt. Im Transscendentalen ist Ich = Ich, Ich ins Substantialitäts-Verhältniß, oder wenigstens noch ins Wechselverhältniß gesetzt; in dieser Reconstruction der Identität hingegen ist das Eine das Herrschende, das Andere das Beherrschte, das Subjective nicht gleich dem Objectiven, sondern sie stehen im Causalitäts-Verhältniß, eins kommt in die Botmäßigkeit. Von den zwei Sphären der Freiheit und Nothwendigkeit ist diese jener untergeordnet. So wird das Ende des Systems seinem Anfang, das Resultat seinem Princip ungetreu. Das Princip war Ich = Ich; das Resultat ist Ich nicht = Ich. Die erstere Identität ist eine ideell-reelle, Form und Materie ist Eins; die letztere eine bloß ideelle, Form und Materie ist getrennt: sie ist eine bloß formale Synthese.

Diese Synthese des Beherrschens ergiebt sich auf folgende Art. „Dem reinen Triebe," der auf absolutes Selbstbestimmen „zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen" geht, ist entgegen ein objectiver Trieb, ein System von Beschränkungen. Indem sich Freiheit und Natur vereinigen, „giebt" jene „von ihrer Reinheit," diese von ihrer Unreinheit „auf;" die synthetische Thätigkeit, damit sie doch rein und unendlich sey, muß gedacht werden als eine „objective Thätigkeit, deren Endzweck absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist, — ein nie zu erreichender Endzweck," [1] eine unendliche Reihe, durch deren Fortsetzung das Ich absolut = Ich würde, d. h. Ich höbe sich als Object selbst auf, und damit auch als Subject. Aber es soll sich nicht aufheben. So giebt es für Ich nur eine mit Beschränkungen, Quantitäten erfüllte, unbestimmbar verlängerte Zeit, und der bekannte

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 185; 187.

Progreß soll aushelfen. Wo die höchste Synthese erwartet wird, bleibt immer dieselbe Antithese der beschränkten Gegenwart, und einer außer ihr liegenden Unendlichkeit. Ich = Ich ist das Absolute, die Totalität, außer Ich nichts. Aber so weit bringt es Ich im System nicht, und wenn die Zeit eingemischt werden soll, nie; es ist absolut mit einem Nicht-Ich afficirt, und vermag sich immer nur als ein Quantum von Ich zu setzen.

Die Natur ist hiermit sowohl in theoretischer als in praktischer Rücksicht ein wesentlich Bestimmtes und Todtes. In jener Rücksicht ist sie die angeschaute Selbstbeschränkung, d. h. die objective Seite des Selbstbeschränkens. Indem sie als Bedingung des Selbstbewußtseyns deducirt, und, um das Selbstbewußtseyn zu erklären, gesetzt wird: ist sie bloß ein zum Behuf der Erklärung durch Reflexion Gesetztes, ein ideell Bewirktes. Wenn sie schon dadurch, daß das Selbstbewußtseyn als durch sie bedingt erwiesen wird, eine gleiche Würde der Selbstständigkeit mit jenem erhält: so ist, weil sie nur durch die Reflexion gesetzt ist, ihre Selbstständigkeit eben dadurch auch vernichtet, und ihr Grundcharakter der des Entgegengesetztseyns.

Ebenso wird in praktischer Rücksicht, in der Synthese des bewußtlosen Sich-selbst-Bestimmens, und des Selbstbestimmens durch einen Begriff, — des Naturtriebs, und des „Triebs der Freiheit um der Freiheit willen,“ [1] die Natur durch die Causalität der Freiheit zu einem reell Bewirkten. Das Resultat ist: Der Begriff soll Causalität auf die Natur haben, und die Natur als ein absolut Bestimmtes gesetzt werden.

Wenn die Reflexion ihre Analyse des Absoluten vollständig in einer Antinomie setzt, das eine Glied als Ich, Unbestimmtheit, oder Sich-selbst-Bestimmen, das andere als Object, Bestimmtseyn, und beide als ursprünglich anerkennt: so behauptet sie die relative Unbedingtheit, und damit auch die relative Be-

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 178.

dingtheit beider. Ueber diese Wechselwirkung des gegenseitigen Bedingens kann die Reflexion nicht hinaus. Sie erweist sich als Vernunft dadurch, daß sie die Antinomie des bedingten Unbedingten aufstellt; und, indem sie durch dieselbe auf eine absolute Syntheſe der Freiheit und des Naturtriebs hinweist, hat sie die Entgegensetzung und das Bestehen Beider, oder Eines derselben, und sich selbst nicht als das Absolute und Ewige behauptet, sondern vernichtet, und in den Abgrund ihrer Vollendung gestürzt. Wenn sie aber sich und Eins ihrer Entgegengesetzten als das Absolute behauptet, und am Causalitätsverhältnisse festhält: so ist der transscendentale Gesichtspunkt und die Vernunft dem Standpunkt der bloßen Reflexion und dem Verstand unterlegen, dem es gelungen ist, das Vernünftige in der Form einer Idee als ein absolut Entgegengesetztes zu fixiren. Für die Vernunft bleibt nichts als die Ohnmacht des sich selbst aufhebenden Forderns, und der Schein einer — (aber verständigen, formalen) — Vermittelung der Natur und Freiheit in der bloßen Idee der Aufhebung der Gegensätze, in der Idee der Unabhängigkeit des Ich, und des absolut Bestimmtseyns der Natur, die als ein zu Negirendes, als absolut abhängig gesetzt ist. Der Gegensatz ist aber nicht verschwunden, sondern, — weil, indem Ein Glied desselben besteht, auch das andere besteht, — unendlich gemacht.

Auf diesem höchsten Standpunkte hat die Natur den Charakter der absoluten Objectivität oder des Todes; nur auf einem niedrigern Standpunkte tritt sie mit dem Schein eines Lebens, als Subject-Object auf. Wie auf dem höchsten Standpunkte das Ich die Form seiner Erscheinung als Subject nicht verliert: so wird dagegen der Charakter der Natur, Subject-Object zu seyn, ein bloßer Schein, und absolute Objectivität ihr Wesen.

Die Natur ist nämlich das bewußtlose Produciren des Ich; und Produciren des Ich ist ein Sich-selbst-Bestimmen, die Natur also selbst Ich, Subject-Object. „Und so wie meine Natur gesetzt ist, giebt es noch Natur außer der meinen, welche

nicht die ganze Natur ist; die Natur außer mir wird gesetzt, um meine Natur zu erklären. Weil meine Natur bestimmt ist als ein Trieb, ein Sich-selbst-Bestimmen durch sich selbst, so muß auch die Natur außer mir so bestimmt werden, und diese Bestimmung außer mir ist Erklärungsgrund meiner Natur." [1]

Von diesem Sich-selbst-Bestimmenden durch sich selbst müssen nun die Reflexions-Producte, Ursache und Wirkung, Ganzes und Theil u. s. w. in ihrer Antinomie prädicirt, die Natur also als Ursache und Wirkung ihrer selbst, „als Ganzes und Theil" zugleich u. s. w. gesetzt werden, wodurch sie den Schein erhält, ein Lebendiges und „Organisches" zu seyn. [2]

Allein dieser Standpunkt, auf welchem das Objective von der reflectirenden Urtheilskraft als ein Lebendiges charakterisirt wird, wird zu einem niedrigern Standpunkt. Ich findet sich nämlich nur als Natur, insofern es seine ursprüngliche Begrenztheit allein anschaut, und die absolute Schranke des Urtriebs, also sich selbst objectiv setzt. Auf dem transscendentalen Standpunkte wird aber Subject = Object nur im reinen Bewußtseyn, im unbeschränkten Sich-selbst-Setzen anerkannt; dieses Sich-selbst-Setzen hat aber ein absolutes Entgegensetzen gegen sich, welches hierdurch als absolute Schranke des Urtriebs bestimmt ist. Insofern Ich, als Trieb, sich nicht nach der Idee der Unendlichkeit bestimmt, also sich endlich setzt, ist dieses Endliche die Natur; es ist, als Ich, zugleich unendlich und Subject-Object. Der transscendentale Gesichtspunkt, weil er nur das Unendliche als Ich setzt, macht hiermit eine Trennung des Endlichen und Unendlichen. Er zieht die Subject-Objectivität aus dem, was als Natur erscheint, heraus, und dieser bleibt nichts, als die todte Schale der Objectivität. Ihr, dem vorher Endlich-Unendlichen, wird die Unendlichkeit genommen, und sie bleibt reine

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 141—142.
[2] Ebendaselbst, S. 144 flg.

Endlichkeit, dem Ich = Ich entgegengesetzt; was Ich an ihr war, wird zum Subject gezogen. Wenn nun der transscendentale Gesichtspunkt von der Identität, Ich = Ich, worin weder Subjectives noch Objectives ist, zur Differenz Beider (welche als Entgegensetzen gegen das Sich-selbst-Setzen, gegen Ich = Ich geblieben ist) fortgeht, und die Entgegengesetzten immer weiter bestimmt: so kommt er auch zu einem Standpunkt, auf welchem Natur für sich als Subject-Object gesetzt ist; aber es soll nicht vergessen werden, daß diese Ansicht der Natur nur ein Product der Reflexion auf dem niedrigern Standpunkt sey. In der transscendentalen Deduction bleibt die Schranke des Urtriebs (— objectiv gesetzt — Natur) eine dem Urtrieb, dem wahren Wesen, das Ich = Ich, Subject = Object ist, absolut entgegengesetzte reine Objectivität.

Diese Entgegensetzung ist die Bedingung, durch welche Ich praktisch wird, d. h. die Entgegensetzung aufheben muß. Diese Aufhebung wird so gedacht, daß Eins vom Andern abhängig gesetzt wird. Die Natur wird in praktischer Rücksicht gesetzt als ein absolut durch den Begriff Bestimmtes; insofern sie nicht vom Ich bestimmt ist, hat Ich nicht Causalität, oder ist nicht praktisch. Und der Standpunkt, welcher die Natur lebendig setzte, fällt wieder weg; denn ihr Wesen, ihr Ansich, sollte nichts seyn, als eine Schranke, eine Negation. Die Vernunft bleibt auf diesem praktischen Standpunkte nichts als die todte und tödtende Regel formaler Einheit, in die Hand der Reflexion gegeben, welche Subject und Object ins Verhältniß der Abhängigkeit des Einen vom Andern oder der Causalität setzt, und auf diese Weise das Princip der Speculation, die Identität gänzlich beseitigt.

In der Darstellung und Deduction der Natur, wie sie im System des Naturrechts gegeben ist, zeigt sich die absolute Entgegensetzung der Natur und der Vernunft, und die Herrschaft der Reflexion in ihrer ganzen Härte.

„Das Vernunftwesen" muß sich nämlich „eine Sphäre für

seine Freiheit" bilden; „diese Sphäre schreibt es sich zu, es ist aber diese Sphäre selbst nur im Gegensatz, nur insofern es sich ausschließend darein setzt, daß keine andere Person darin wähle; indem es sie sich zuschreibt, setzt es sie sich zugleich wesentlich entgegen. Das Subject" — als das Absolute, „in sich selbst Thätige, und Sich-selbst-Bestimmende zum Denken eines Objects — setzt die ihm zugehörige Sphäre seiner Freiheit außer sich und sich geschieden von ihr;" [1] seine Beziehung auf dieselbe ist nur ein Haben. Der Grundcharakter der Natur ist: eine Welt — des Organischen, ein absolut Entgegengesetztes zu seyn, das Wesen der Natur ist ein atomistisches Todtes, „eine flüssigere oder zähere und haltbarere Materie," [2] die auf mannigfaltige Art gegenseitig Ursache und Wirkung ist. Der Begriff der „Wechselwirkung" mindert die völlige Entgegensetzung des bloß Ursächlichen und des bloß Bewirkten wenig. Die Materie wird dadurch mannigfaltig gegenseitig „modificabel;" aber selbst die Kraft zu dieser dürftigen Verbindung liegt außer ihr. Die Unabhängigkeit der Theile, vermöge welcher sie in sich selbst organische Ganze seyn sollen, so wie die Abhängigkeit der Theile vom Ganzen, ist die teleologische „Abhängigkeit vom Begriff;" denn die Articulation" [3] ist gesetzt zum Behuf eines Andern, des Vernunft-Wesens, das wesentlich von ihr geschieden ist. Luft, Licht u. s. w. werden zur atomistischen „bildsamen Materie:" und zwar Materie hier überhaupt im gewöhnlichen Sinne, als schlechthin dem Sich-selbst-Setzenden entgegengesetzt.

Fichte kommt auf diese Art näher dazu, mit dem Gegensatz der Natur und der Freiheit fertig zu werden, und die Natur als ein absolut Bewirktes und Todtes aufzuzeigen, als Kant. Bei diesem ist die Natur gleichfalls gesetzt als ein absolut Bestimmtes. Weil sie aber nicht durch dasjenige, was bei Kant Verstand

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 55—56 (Jena und Leipzig 1796).
[2] Ebendaselbst, S. 71 ff.
[3] Ebendaselbst, S. 61.

heißt, bestimmt gedacht werden kann, sondern ihre besonderen mannigfaltigen Erscheinungen durch unseren menschlichen discursiven Verstand unbestimmt gelassen werden, so müssen sie durch einen anderen Verstand bestimmt gedacht werden: aber so daß dieß nur als Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft gilt, und nichts über die Wirklichkeit eines andern Verstandes ausgemacht wird. Fichte bedarf dieses Umwegs, die Natur erst durch die Idee eines andern aparten Verstandes, als der menschliche ist, zu einem Bestimmten werden zu lassen, nicht; sie ist es unmittelbar durch und für die Intelligenz. Diese beschränkt sich selbst absolut, und dieß Sich-selbst-Beschränken ist aus Ich = Ich nicht abzuleiten, nur daraus zu deduciren, d. h. seine Nothwendigkeit aus der Mangelhaftigkeit des reinen Bewußtseyns aufzuzeigen; und die Anschauung dieser ihrer absoluten Beschränktheit, der Negation, ist die objective Natur.

Auffallender wegen der daraus sich ergebenden Consequenzen wird dieß Verhältniß der Abhängigkeit der Natur vom Begriff, die Entgegensetzung der Vernunft, in den beiden Systemen der Gemeinschaft der Menschen.

Diese Gemeinschaft ist vorgestellt als eine Gemeinschaft von Vernunftwesen, welche den Umweg durch die Begriffs-Herrschaft nehmen muß. Jedes Vernunftwesen ist ein gedoppeltes fürs andere: a) „ein freies, vernünftiges Wesen;" b) „eine modificable Materie," ein Fähiges, „als bloße Sache behandelt zu werden." [1] Diese Trennung ist absolut, und so wie sie in ihrer Unnatürlichkeit einmal zu Grunde liegt, ist keine reine Beziehung mehr gegen einander möglich, in welcher die ursprüngliche Identität sich darstellte und erkennte; sondern jede Beziehung ist ein Beherrschen und Beherrschtwerden nach Gesetzen eines consequenten Verstandes. Das ganze Gebäude der Gemeinschaft lebendiger Wesen ist von der Reflexion erbaut.

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 95 flg.

„Die Gemeinschaft vernünftiger Wesen" erscheint als „bedingt" durch die nothwendige Beschränkung „der Freiheit, die sich selbst das Gesetz giebt, sich zu beschränken." [1] Und der Begriff des Beschränkens constituirt ein Reich der Freiheit, in welchem jedes wahrhaft freie, für sich selbst unendliche und unbeschränkte, d. h. schöne Wechselverhältniß des Lebens dadurch vernichtet wird, daß das Lebendige in Begriff und Materie zerrissen ist, und die Natur unter eine Botmäßigkeit kommt.

Die Freiheit ist der Charakter der Vernünftigkeit, sie ist das an sich alle Beschränkung Aufhebende, und das Höchste des Fichte'schen Systems. In der Gemeinschaft mit Andern aber muß sie aufgegeben werden, damit die Freiheit aller in Gemeinschaft stehender Vernunftwesen möglich sey; und die Gemeinschaft ist wieder eine Bedingung der Freiheit. Die Freiheit muß sich selbst aufheben, um Freiheit zu seyn. Es erhellt hieraus wieder, daß Freiheit hier ein bloß Negatives, nämlich absolute Unbestimmtheit, oder, wie oben vom Sich-selbst-Setzen gezeigt worden ist, ein rein ideeller Factor ist, — die Freiheit vom Standpunkte der Reflexion betrachtet. Diese Freiheit findet sich nicht als Vernunft, sondern als Vernunftwesen, d. h. syntheſirt mit seinem Entgegengesetzten, einem Endlichen. Und schon diese Synthese der Personalität schließt die Beschränkung des einen der ideellen Factoren, wie hier die Freiheit ist, in sich. Vernunft und Freiheit als Vernunftwesen ist nicht mehr Vernunft und Freiheit, sondern ein Einzelnes. Und die Gemeinschaft der Person mit Andern muß daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden. Die höchste Gemeinschaft ist die höchste Freiheit, sowohl der Macht als der Ausübung nach; — in welcher höchsten Gemeinschaft aber gerade die Freiheit, als ideeller Factor, und die Vernunft, als entgegengesetzt der Natur, ganz wegfällt.

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 94, 103—104.

Wenn die Gemeinschaft der Vernunftwesen wesentlich ein Beschränken der wahren Freiheit wäre, so würde sie an und für sich die höchste Tyrannei seyn. Aber weil es vor der Hand nur die Freiheit, als Unbestimmtes, und ideeller Factor ist, die beschränkt wird, so entsteht durch jene Vorstellung für sich in der Gemeinschaft noch nicht unmittelbar Tyrannei. Aber sie entsteht aufs Vollständigste durch die Art, wie die Freiheit beschränkt werden soll, damit die Freiheit der andern Vernunftwesen möglich sey; nämlich die Freiheit soll durch die Gemeinschaft nicht die Form, ein Ideelles, Entgegengesetztes zu seyn, verlieren, sondern als solches fixirt, und herrschend werden. Durch eine ächtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit (das hieße: Freiheit) Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen, in sich schließt; d. h. die Freiheit ist als ideeller Factor, als Unbestimmtheit weggefallen. Die Unbestimmtheit ist in einem lebendigen Verhältnisse, insofern es frei ist, nur das Mögliche, nicht ein zum Herrschenden gemachtes Wirkliches, nicht ein gebietender Begriff. Aber die aufgehobene Unbestimmtheit ist unter der freien Beschränkung seiner Freiheit im „System des Naturrechts" nicht verstanden; sondern indem die Beschränkung durch den gemeinsamen Willen zum Gesetz erhoben, und als Begriff fixirt ist, wird die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine bestimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet. Die lebendige Beziehung enthält nicht mehr die Möglichkeit, unbestimmt zu seyn, ist also nicht mehr vernünftig, sondern absolut bestimmt und durch den Verstand festgesetzt; das Leben hat sich in die Botmäßigkeit begeben, und die Reflexion die Herrschaft über dasselbe und den Sieg über die Vernunft davon getragen.

Dieser Stand der Noth wird als Naturrecht, und zwar nicht so behauptet, daß das höchste Ziel wäre, ihn aufzuheben, und an die Stelle dieser verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft

eine von aller Knechtschaft unter dem Begriff freie Organisation des Lebens durch die Vernunft zu construiren; sondern der Nothstand und seine unendliche Ausdehnung über alle Regungen des Lebens gilt als absolute Nothwendigkeit. Diese Gemeinschaft unter der Herrschaft des Verstandes wird nicht so vorgestellt, daß sie selbst es sich zum obersten Gesetze machen müßte, diese Noth des Lebens, in die es durch den Verstand gesetzt wird, und diese Endlosigkeit des Bestimmens und Beherrschens — in der wahren Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft aufzuheben: die Gesetze durch Sitten, die Ausschweifungen des unbefriedigten Lebens durch geheiligten Genuß, und die Verbrechen der gedrückten Kraft durch mögliche Thätigkeit für große Objecte — entbehrlich zu machen; sondern im Gegentheil die Herrschaft des Begriffs, und die Knechtschaft der Natur ist absolut gemacht und ins Unendliche ausgedehnt.

Die Endlosigkeit des Bestimmens, in die der Verstand verfallen muß, zeigt am Unmittelbarsten die Mangelhaftigkeit seines Princips, des Herrschens durch den Begriff.

Auch dieser Nothstaat kennt den Zweck, die Verletzungen seiner Bürger mehr zu verhindern, als sie, wenn sie schon geschehen sind, zu rächen. Er muß also nicht nur „wirkliche Verletzung" unter Strafen „verbieten, sondern auch der Möglichkeit einer Verletzung vorbeugen;" zu dem Endzwecke „Handlungen untersagen, welche an und für sich keinem Menschen schaden und völlig gleichgültig scheinen: die aber die Verletzung Anderer leichter machen, und die Beschützung derselben, oder die Entdeckung der Schuldigen erschweren." [1] Wenn nun einerseits der Mensch sich auch weiter aus keinem andern Triebe einem Staate unterwirft, als um so frei als möglich sein Vermögen zu gebrauchen und zu genießen: so giebt es doch auf der andern Seite schlechterdings keine Handlung, von der nicht der consequente Verstand dieses

[1] Fichte's Naturrecht, Th. II., S. 144.

Staats einen möglichen Schaden für Andere berechnen könnte. Und mit dieser endlosen Möglichkeit hat es der vorbeugende Verstand und seine Gewalt, die Pflicht der Polizei, zu thun. Und es giebt in diesem Ideal von Staate kein Thun noch Regen, das nicht nothwendig einem Gesetze unterworfen, unter unmittelbare Aufsicht genommen, und von der Polizei und den übrigen Regierern beachtet werden müßte; so daß (Th. II., S. 155.) „in einem Staate von der nach diesem Princip aufgestellten Constitution die Polizei so ziemlich weiß, wo jeder Bürger zu jeder Stunde des Tages sey und was er treibe." [1]

[1] Wie die Endlosigkeit des Bestimmens in sich selbst ihren Zweck und sich verliert, wird am Besten an einigen Beispielen erhellen. Durch die Vervollkommnung der Polizei ist der ganzen Menge von Verbrechen, die in unvollkommenen Staaten möglich sind, vorgebeugt; z. B. „der Verfälschung von Wechseln und Gelde." Wir sehen, auf welche Art, S. 148 ff.: „Jeder, der einen Wechsel übergiebt, muß durch einen Paß beweisen, daß er diese bestimmte Person sey, wo er zu finden sey u. s. f. Der Annehmer setzt dann zum Namen des Uebergebers auf der Rückseite des Wechsels bloß: Mit Paß von der und der Obrigkeit. Es sind zwei Worte mehr zu schreiben, und eine oder zwei Minuten Zeit mehr nöthig, um den Paß und die Person anzusehen; und übrigens ist die Sache so einfach als vorher" (oder vielmehr einfacher; denn ein vorsichtiger Mann wird sich wahrscheinlich hüten, von einem Menschen, den er gar nicht kennt, einen Wechsel, wenn dieser auch ganz in der Ordnung zu seyn scheint, anzunehmen: und einen Paß und eine Person ansehen, ist unendlich einfacher, als auf irgend eine andere Art einige Notizen von ihr zu erhalten). „Falls der Wechsel doch falsch ist, so ist die Person bald gefunden, wenn die Untersuchung bis auf sie zurückgekommen ist. Es ist Keinem erlaubt von einem Orte abzureisen; er kann unter dem Thore" — (daß unsere Dörfer und viele Städte nicht, noch weniger die einzeln stehenden Wohnungen Thore haben, diese Wirklichkeit ist kein Einwurf; sondern es ist hiermit die Nothwendigkeit der Thore deducirt) — „angehalten werden. Er muß den Ort, wo er hinreist, bestimmen; was in dem Register des Orts und im Passe bemerkt wird" (es liegt hierin das Postulat an die Thorschreiber, einen Reisenden von jedem andern durchs Thor Gehenden unterscheiden zu können). „Er wird nirgend angenommen, als in dem im Paß bemerkten Ort." . . . „Im Paß ist die wirkliche Beschreibung der Person (S. 146.) oder statt dieser, da sie immer zweideutig bleiben muß, bei wichtigen Personen, die es also bezahlen können," in unserem Fall solche, die Wechsel zu verfälschen fähig wären, „ein wohlgetroffenes Bildniß befindlich." . . . „Der Paß ist auf ausschließend dazu verfertigtem Papier geschrieben, das in den Händen und

In dieser Unendlichkeit, zu der es fortgehen muß, hat das Bestimmen und Bestimmtwerden sich selbst aufgehoben. Die Begrenzung der Freiheit soll selbst unendlich seyn. In dieser Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit ist das Beschränken der Freiheit, und der Staat verschwunden; die Theorie des Bestimmens hat das Bestimmen, ihr Princip dadurch, daß sie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet.

Die „gewöhnlichen Staaten" [1] sind darin inconsequent, ihr Ober-Polizei-Recht nur auf wenige Möglichkeiten von Verletzungen auszudehnen, und im Uebrigen die Bürger sich selbst anzuvertrauen; in der Hoffnung, daß jeder nicht erst durch einen Begriff und vermöge eines Gesetzes beschränkt werden müsse, des Andern modificable Materie nicht zu modificiren: wie jeder eigentlich kann, da er als Vernunftwesen sich nach seiner Freiheit als bestimmend das Nicht-Ich setzen, und sich das Vermögen zuschreiben muß, die Materie überhaupt zu modificiren. Die unvollkommenen Staaten sind deswegen unvollkommen, weil sie irgend

unter der Aufsicht der höchsten Obrigkeit und der Untersobrigkeiten ist, die über das verbrauchte Papier Rechnung abzulegen haben. Nachgemacht wird dieß Papier nicht werden, da es zu einem falschen Wechsel nur Eines Passes bedarf, für den so viele Anstalten getroffen, so viele Künste vereinigt werden müßten" (es ist sonach postulirt, daß in einem wohleingerichteten Staates das Bedürfniß nur Eines einzigen falschen Passes eintreten könnte, also Fabriken von falschen Pässen, wie sie in den gewöhnlichen Staaten zuweilen entdeckt werden, keine Abnehmer finden würden).

Zur Verhütung der Nachahmung des privilegirten Papiers würde aber auch eine andere Staatseinrichtung ‚mitwirken, die (nach S. 151 flg.) zur „Verhütung des falschen Münzens" getroffen wird; weil nämlich „der Staat das Monopol der Metalle u. s. w." hat, so muß „er sie an die Kleinhändler nicht ausgeben, ohne Nachweisung, an Wen und zu welchem Gebrauche das erst Erhaltene ausgegeben worden."

Jeder Staatsbürger wird nicht — (wie beim Preußischen Militair ein Ausländer nur Einen Vertrauten zur Aufsicht hat) — nur Einen, sondern wenigstens ein halb Dutzend Menschen mit Aufsicht, Rechnungen u. s. w. beschäftigen, jeder dieser Aufseher ebenso und so fort ins Unendliche; so wie jedes der einfachsten Geschäfte eine Menge von Geschäften ins Unendliche veranlaßt.

[1] Fichte's Naturrecht, Th. II., S. 154.

einen Gegensatz fixiren müssen; sie sind inconsequent, weil sie ihren Gegensatz nicht durch alle Beziehungen durchführen. Aber den Gegensatz, der den Menschen in ein Vernunftwesen und in eine modificable Materie absolut entzweit, unendlich und das Bestimmen endlos zu machen, — diese Consequenz hebt sich selbst auf; und jene Inconsequenz ist das Vollkommenste an unvollkommenen Staaten.

Das Naturrecht wird, durch den absoluten Gegensatz des reinen und des Naturtriebs, eine Darstellung der vollständigen Herrschaft des Verstandes, und Knechtschaft des Lebendigen; — ein Gebäude, an welchem die Vernunft keinen Theil hat, und das sie also verwirft, weil sie in der vollkommensten Organisation, die sie sich geben kann, in der Selbstgestaltung zu einem Volk, am Ausdrücklichsten sich finden muß. Aber jener Verstandes-Staat ist nicht eine Organisation, sondern eine Maschine: das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, theils eine Menge von Punkten (den Vernunftwesen), theils mannigfaltig durch Vernunft (d. h. in dieser Form: durch Verstand) modificable Materien sind; — Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist. Diese absolute Substantialität der Punkte gründet ein System der Atomistik der praktischen Philosophie, worin, wie in der Atomistik der Natur, ein den Atomen fremder Verstand Gesetz wird, das sich im Praktischen Recht nennt; — ein Begriff der Totalität, der sich jeder Handlung (denn jede ist eine bestimmte) entgegensetzen, sie bestimmen, also das Lebendige in ihr, die wahre Identität, tödten soll. Fiat justitia, pereat mundus, ist das Gesetz, nicht einmal in dem Sinne, wie es Kant ausgelegt hat: „Das Recht geschehe, und wenn auch alle Schelme in der Welt zu Grunde gehen;" sondern: Das Recht muß geschehen, obschon deswegen Vertrauen, Lust und Liebe, alle Potenzen einer ächt sittlichen

Identität, mit Stumpf und Stil, wie man sagt, ausgerottet werden würden.

Wir gehen zum System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen über.

Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche. Sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff, überhaupt absoluter Selbstzweck ist; so daß das fixirte Abstractum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden. Im Staat soll nur das Recht herrschen; im Reiche der Sittlichkeit soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird.

Sein eigner Herr und Knecht zu seyn, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältniß der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjective Herrschaft und Knechtschaft, eine eigne Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher, als das Verhältniß im Naturrecht, in welchem das Gebietende und Machthabende als ein Anderes, außer dem lebendigen Individuum Befindliches erscheint. Das Lebendige hat in diesem Verhältnisse immer noch eine in sich selbst geschlossene Selbstständigkeit: was nicht einig in ihm ist, schließt es von sich aus; das Widerstreitende ist eine fremde Macht. Und, wenn auch der Glaube an die Einigkeit des Innern mit dem Aeußern wegfällt, so kann doch der Glauben an seine innere Uebereinstimmung, eine Identität als Charakter bestehen; die innere Natur ist sich treu. Wenn aber in der Sittenlehre das Gebietende in den Menschen selbst verlegt, und in ihm ein Gebietendes und ein Botmäßiges absolut entgegengesetzt ist, so ist die innere Harmonie zerstört; Uneinigkeit und absolute Entzweiung

machen das Wesen des Menschen aus. Er hat nach einer Einheit zu suchen, aber bei zu Grunde liegender absoluter Nicht-Identität bleibt ihm nur eine formale Einheit übrig.

Die formale Einheit des Begriffs, der herrschen soll, und die Mannigfaltigkeit der Natur widersprechen sich, und das Gedränge zwischen beiden zeigt bald einen bedeutenden Uebelstand. Der formale Begriff soll herrschen; aber er ist ein Leeres, und muß durch Beziehung auf den Trieb erfüllt werden, und so entsteht eine unendliche Menge von Möglichkeiten zu handeln. Erhält aber die Wissenschaft ihn in seiner Einheit, so hat sie durch einen solchen leeren, formalen Grundsatz nichts geleistet.

Ich soll sich selbst bestimmen nach der Idee der absoluten Selbstthätigkeit, die objective Welt aufzuheben, soll auf das objective Ich Causalität haben, kommt also mit ihm in Beziehung. „Der sittliche Trieb wird ein gemischter,“ [1] und dadurch ein so Mannigfaltiges, als der objective Trieb selbst ist; woraus denn eine große Mannigfaltigkeit von Pflichten hervorgeht. Sie kann sehr gemindert werden, wenn man, wie Fichte, bei der Allgemeinheit der Begriffe stehen bleibt; aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Collisionen vor, und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deducirten Pflichten absolut sind, so können sie nicht collidiren; aber sie collidiren nothwendig, weil sie entgegengesetzt sind. Um ihrer gleichen Absolutheit willen, ist Wahl möglich, und — wegen der Collision — nothwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür. Sollte keine Willkür Statt haben, so müßten die Pflichten nicht auf gleichem Range der Absolutheit stehen: eine müßte, wie man nun sprechen muß, absoluter seyn als die andere; was dem Begriffe widerspricht, da jede Pflicht als Pflicht

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 196.

absolut ist. Weil denn aber bei dieser Collision doch gehandelt, also die Absolutheit aufgegeben und eine Pflicht der andern vorgezogen werden muß: so kommt jetzt (damit eine Selbstbestimmung erfolgen könne) Alles darauf an, durch die Beurtheilung den Vorzug des einen Pflichtbegriffs vor dem andern auszumitteln, und unter den bedingten Pflichten nach bester Einsicht zu wählen. Wenn die Willkür und das Zufällige der Neigungen in der Selbstbestimmung der Freiheit durch den höchsten Begriff ausgeschlossen wird, so geht die Selbstbestimmung nunmehr in die Zufälligkeit der Einsicht, und damit in die Bewußtlosigkeit dessen, wodurch eine zufällige Einsicht entschieden wird, — über. Man sieht, wenn Kant in seiner Sittenlehre jeder als absolut aufgestellten Pflicht casuistische Fragen zugiebt, und man nicht glauben will, daß er damit eigentlich über die Absolutheit der aufgestellten Pflicht seinen Spott habe treiben wollen: so muß angenommen werden, daß er vielmehr auf die Nothwendigkeit einer Casuistik für die Sittenlehre hingedeutet habe, und damit auf die Nothwendigkeit, sich seiner eigenen Einsicht, die ja etwas durchaus Zufälliges ist, nicht anzuvertrauen. Die Zufälligkeit ist es allein, die durch eine Sittenlehre aufgehoben werden soll; die Zufälligkeit der Neigungen in die Zufälligkeit der Einsicht verwandeln, kann den sittlichen Trieb, der auf Nothwendigkeit geht, nicht befriedigen.

In solchen Systemen der Sittenlehre und des Naturrechts ist bei der fixen, absoluten Polarität der Freiheit und Nothwendigkeit an keine Synthese und an keinen Indifferenz-Punkt zu denken. Die Transscendentalität geht in der Erscheinung, und ihrem Vermögen, dem Verstande, völlig verloren. Die absolute Identität findet sich nicht, und stellt sich in ihr nicht her. Die Entgegensetzung bleibt auch in der Beschönigung des unendlichen Progresses absolut fixirt; sie kann sich weder für das Individuum in den Indifferenz-Punkt der Schönheit des Gemüths und des

Werks, noch für die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine Gemeinde wahrhaft auflösen.

Zwar spricht auch Fichte, wo er unter den Pflichten der verschiedenen Stände auch auf „die Pflichten des ästhetischen Künstlers," als auf eines der letzten Anhängsel der Moral, zu reden kommt, von dem „ästhetischen Sinne," als einem Vereinigungsband zwischen Verstand und Herz; und weil der Künstler „weder an den Verstand allein, wie der Gelehrte, noch an's Herz allein, wie der Volkslehrer, sondern an das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen sich wendet," [1] schreibt er dem ästhetischen Künstler und „der ästhetischen Bildung eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunftzwecks" [2] zu.

Aber außer dem, daß man nicht begreift, wie in der Wissenschaft, die auf absoluter Entgegensetzung, wie dieß System der Sittenlehre, beruht; von einem Vereinigungsbande des Verstands und des Herzens, von der Ganzheit des Gemüths die Rede seyn kann — (denn absolute Bestimmung der Natur nach einem Begriff ist die absolute Beherrschung des Herzens durch den Verstand, die durch die aufgehobene Vereinigung bedingt ist): — so zeigt schon die ganz subalterne Stellung, in welcher die ästhetische Bildung auftritt, wie wenig überhaupt zur Vollendung des Systems auf sie gerechnet sey. Die Kunst wird dahin verwiesen, eine höchst wirksame Beziehung auf die Beförderung des Vernunft-Zwecks zu haben, indem sie „der Moralität den Boden bereite, so daß, wenn die Moralität eintritt, sie schon die halbe Arbeit gethan findet, nämlich die Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit."

Es ist merkwürdig, wie Fichte sich über Schönheit vortreff-

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 478.
[2] Ebendaselbst, S. 480.

lich, aber inconsequent in Rücksicht auf sein System ausdrückt, davon überhaupt keine Anwendung auf dasselbe, und unmittelbar eine falsche Anwendung auf die Vorstellung des Sittengesetzes macht.

„Die Kunst," drückt sich Fichte aus, „macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen, indem auf jenem die Welt gemacht, auf diesem gegeben ist: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, wie sie gemacht ist." Durch das ästhetische Vermögen ist eine wahre Vereinigung des Producirens der Intelligenz, und des ihr als gegeben erscheinenden Products, — des sich als unbeschränkt, und zugleich als Beschränktheit setzenden Ich anerkannt: oder vielmehr eine Vereinigung der Intelligenz und der Natur, welche letztere, eben um dieser möglichen Vereinigung willen, noch eine andere Seite hat, als Product der Intelligenz zu seyn. Die Anerkennung der ästhetischen Vereinigung des Producirens und des Products ist etwas ganz Anderes, als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens, und des unendlichen Progresses; — Begriffe, die sich, so wie jene höchste Vereinigung anerkannt wird, als Antitheſen, oder nur als Syntheſen subalterner Sphären, und damit als einer höhern bedürftig ankündigen.

Die ästhetische Ansicht wird weiter so beschrieben. „Die gegebene Welt, die Natur hat zwei Seiten: sie ist Product unserer Beschränkung; und sie ist Product unseres freien idealen Handelns, — jede Gestalt im Raum ist anzusehen als Aeußerung der innern Fülle und Kraft des Körpers selbst, der sie hat. Wer der ersten Ansicht nachgeht, sieht nur verzerrte, gepreßte, ängstliche Formen; — er sieht die Häßlichkeit. Wer der letzten nachgeht, sieht kräftige Fülle der Natur, Leben und Aufstreben; — er sieht die Schönheit." [1] Das Handeln der Intel-

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 478—479.

telligenz im Naturrecht hatte die Natur nur als eine modificable Materie producirt; es war also kein freies ideales Handeln, kein Handeln der Vernunft, sondern des Verstandes.

Die ästhetische Ansicht der Natur wird nun auch auf's Sittengesetz angewandt, und freilich dürfte die Natur vor dem Sittengesetz nicht den Vorzug der Fähigkeit einer schönen Ansicht haben. „Das Sittengesetz gebietet absolut, und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklav. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der innern Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an." [2] Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur, als der Aeußerung der innern Fülle und Kraft der Körper, kommt kein solches Getrenntseyn des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die benachbarte Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese nothwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu seyn, muß gerade diejenige seyn, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt.

Fordert das Sittengesetz nur Selbstständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe, und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen, und sind diese beiden gepreßten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch constituirt: so ist für den ästhetischen Sinn, der in seinem weitesten Umfange genommen werden muß, für die vollendete Selbst-Gestaltung der Totalität in der Vereinigung der Freiheit

[1] Fichte's Sittenlehre, S. 479.

und Nothwendigkeit, des Bewußtseyns und des Bewußtlosen, weder, insofern es sich rein in seinem unbeschränkten Selbstgenusse darstellt, noch in seinen eingeschränkten Erscheinungen, in der bürgerlichen Rechtlichkeit und in der Moralität, Raum zu finden. Denn im ästhetischen Sinn ist gerade alles Bestimmen nach Begriffen so sehr aufgehoben, daß ihm dieß verständige Wesen des Herrschens und Bestimmens, wenn es an ihn kommt, häßlich, und zu hassen ist.

Vergleichung des Schelling'ſchen Princips der Philoſophie mit dem Fichte'ſchen.

Als Grundcharakter des Fichte'ſchen Princips iſt aufgezeigt worden, daß Subject = Object aus dieſer Identität heraustritt, und ſich zu derſelben nicht mehr wiederherzuſtellen vermag, weil das Differente in's Cauſalitätsverhältniß verſetzt wurde. Das Princip der Identität wird nicht Princip des Syſtems; ſo wie das Syſtem ſich zu bilden anfängt, wird die Identität aufgegeben. Das Syſtem ſelbſt iſt eine conſequente verſtändige Menge von Endlichkeiten, welche die urſprüngliche Identität nicht in den Focus der Totalität, zur abſoluten Selbſtanſchauung zuſammen zu greifen vermag. Das Subject-Object macht ſich daher zu einem ſubjectiven; und es gelingt ihm nicht, dieſe Subjectivität aufzuheben, und ſich objectiv zu ſetzen.

Das Princip der Identität iſt abſolutes Princip des ganzen Schelling'ſchen Syſtems. Philoſophie und Syſtem fallen zuſammen; die Identität verliert ſich nicht in den Theilen, noch weniger im Reſultate.

Daß abſolute Identität das Princip eines ganzen Syſtems ſey, dazu iſt nothwendig, daß das Subject und Object, Beide als Subject-Object geſetzt werden. Die Identität hat ſich im Fichte'ſchen Syſtem nur zu einem ſubjectiven Subject-Object conſtituirt. Dieß bedarf zu ſeiner Ergänzung eines objectiven Subject-Objects; ſo daß das Abſolute ſich in jedem der Beiden darſtellt, vollſtändig ſich nur in Beiden zuſammen findet, als höchſte

Synthese in der Vernichtung Beider, insofern sie entgegengesetzt sind, — als ihr absoluter Indifferenzpunkt Beide in sich schließt, Beide gebiert, und sich aus Beiden gebiert.

Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie gesetzt wird, so kann die Vernunft die Lösung der Aufgabe auf die Art versuchen, daß sie Eins der Entgegengesetzten vernichtet, und das andere zu einem Unendlichen steigert. Dieß ist der Sache nach im Fichte'schen System geschehen, allein die Entgegensetzung bleibt auf diese Art; denn dasjenige, was als Absolutes gesetzt wird, ist durch's Andere bedingt, und so wie es besteht, besteht auch das Andere. Um die Entzweiung aufzuheben, müssen beide Entgegengesetzte, Subject und Object, aufgehoben werden; sie werden als Subject und Object aufgehoben, indem sie identisch gesetzt sind. In der absoluten Identität ist Subject und Object aufeinander bezogen, und damit vernichtet; insofern ist für die Reflexion und das Wissen nichts vorhanden. So weit geht das Philosophiren überhaupt, das nicht zu einem System gelangen kann; es ist mit der negativen Seite befriedigt, die alles Endliche im Unendlichen versenkt. Es könnte wohl auch wieder zum Wissen herauskommen; und es ist eine subjective Zufälligkeit, ob das Bedürfniß eines Systems damit verbunden ist, oder nicht. Ist aber diese negative Seite selbst Princip, so soll nicht zum Wissen herausgegangen werden, weil jedes Wissen von einer Seite zugleich in die Sphäre der Endlichkeit tritt. An diesem Anschauen des farbelosen Lichts hält die Schwärmerei fest; eine Mannigfaltigkeit ist in ihr nur dadurch, daß sie das Mannigfaltige bekämpft. Der Schwärmerei fehlt das Bewußtseyn über sich selbst, daß ihre Contraction bedingt ist durch eine Expansion; sie ist einseitig, weil sie selbst an einem Entgegengesetzten festhält, und die absolute Identität zu einem Entgegesetzten macht. In der absoluten Identität ist Subject und Object aufgehoben; aber weil sie in der absoluten Identität sind, bestehen sie zugleich. Und dieß Bestehen derselben ist es, was ein

Wissen möglich macht; denn im Wissen ist zum Theil die Trennung Beider gesetzt. Die trennende Thätigkeit ist das Reflectiren, sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird; und jede Erkenntniß würde schlechthin ein Irrthum seyn, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein Trennen, und ihr Product ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten, und damit zu einer Falschheit; aber insofern jedes Wissen zugleich eine Identität ist, insofern giebt es keinen absoluten Irrthum.

So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind Beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subject und Object sein Recht widerfahren lassen; aber indem sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt: so wie eine solche Identität, — die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist, — auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nicht-Identität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm.

Indem die Philosophie trennt, kann sie die Getrennten nicht setzen, ohne sie im Absoluten zu setzen; denn sonst sind es rein Entgegengesetzte, die keinen anderen Charakter haben, als daß das Eine nicht ist, insofern das Andere ist. Diese Beziehung auf das Absolute ist nicht wieder ein Aufheben Beider (denn somit wäre nicht getrennt); sondern sie sollen als Getrennte bleiben, und diesen Charakter nicht verlieren, insofern sie im Absoluten oder das Absolute in ihnen gesetzt ist. Und zwar müssen Beide im Absoluten gesetzt werden, — welches Recht käme dem Einen vor dem Andern zu? Nicht nur das gleiche Recht, sondern die gleiche Nothwendigkeit findet bei Beiden statt; denn

würde nur Eines auf's Absolute bezogen, das Andere nicht, so wäre ihr Wesen ungleich gesetzt, und die Vereinigung Beider, also die Aufgabe der Philosophie, die Entzweiung aufzuheben, unmöglich. Fichte hat nur Eins der Entgegengesetzten in's Absolute, oder es als das Absolute gesetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit liegt ihm im Selbstbewußtseyn, denn nur dieß ist ein Sich-selbst-Setzen, ein Subject-Object; und dieß Selbstbewußtseyn wird nicht erst auf das Absolute, als ein Höheres bezogen, sondern es ist selbst das Absolute, die absolute Identität. Sein höheres Recht, als das Absolute gesetzt zu werden, besteht eben darin, daß es sich selbst setzt; das Object hingegen nicht, welches allein durch's Bewußtseyn gesetzt ist. Daß aber diese Stellung des Objects nur eine zufällige ist, erhellt aus der Zufälligkeit des Subject-Objects, insofern es als Selbstbewußtseyn gesetzt ist; denn dieß Subject-Object ist selbst ein Bedingtes. Sein Standpunkt ist darum nicht der höchste; es ist die Vernunft in einer beschränkten Form gesetzt; und nur vom Standpunkt dieser beschränkten Form aus erscheint das Object als ein nicht Sich-selbst-Bestimmendes, als ein absolut Bestimmtes. Es müssen daher Beide in das Absolute oder das Absolute in beiden Formen gesetzt werden, und zugleich Beide als Getrennte bestehen. Das Subject ist hiermit subjectives Subject-Object, — das Object objectives Subject-Object. Und weil nunmehr (da eine Zweiheit gesetzt ist) jedes der Entgegengesetzten ein sich selbst Entgegengesetztes ist, und die Theilung ins Unendliche geht: so ist jeder Theil des Subjects, und jeder Theil des Objects selbst im Absoluten, eine Identität des Subjects und Objects; — jedes Erkennen eine Wahrheit, so wie jeder Staub eine Organisation.

Nur indem das Object selbst ein Subject-Object ist, ist Ich = Ich das Absolute. Ich = Ich verwandelt sich nur dann nicht in: Ich soll gleich Ich seyn, wenn das Objective Ich, selbst Subject = Object ist.

Indem das Subject sowohl als das Object ein Subject-

Object sind, ist die Entgegensetzung des Subjects und Objects eine reelle Entgegensetzung; denn Beide sind im Absoluten gesetzt, und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter, und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität Beider Statt. [1] Ist Object ein absolutes Object, so ist es ein bloß Idelles, so wie die Entgegensetzung eine bloß ideelle. Dadurch, daß das Object nur ein ideales, und nicht im Absoluten ist, wird auch das Subject ein bloß Ideelles; und solche ideale Factoren sind Ich, als Sichselbstsetzen, und Nicht-Ich, als sich Entgegensetzen. Es hilft nichts, daß Ich lauter Leben und Agilität, das Thun und Handeln selbst ist, das Allerrealste, Unmittelbarste im Bewußtseyn eines Jeden; so wie es dem Object absolut entgegengesetzt wird, ist es kein Reales, sondern ein nur Gedachtes, ein reines Product der Reflexion, eine bloße Form des Erkennens. Und aus bloßen Reflexionsproducten kann sich die Identität nicht als Totalität construiren; denn sie entstehen durch Abstraction von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht construirend verhalten kann. Eben solche Reflexions-Producte sind Unendlichkeit und Endlichkeit, Unbestimmtheit und Bestimmtheit u. s. w. Vom Unendlichen giebt es keinen Uebergang zum Endlichen, vom Unbestimmten keinen Uebergang zum Bestimmten. Der Uebergang, als die Synthese, wird eine Antinomie; eine Synthese des Endlichen und Unendlichen, des Bestimmten und Unbestimmten aber kann die Reflexion, das absolute Trennen, nicht zu Stande kommen lassen: und sie ist es,

[1] Plato drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: „Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen Eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen, oder Massen, oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist: und umgekehrt was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dieß für das Erste ist: — und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, Beide zum Mittlern geworden sind; so werden sie nothwendig alle dasselbe seyn: die aber dasselbe gegen einander sind, sind alle Eins." (Timaeus, p. 31—32, Steph.; p. 27—28, Bekk.)

die hier das Gesetz giebt. Sie hat das Recht, nur eine formale Einheit geltend zu machen, weil die Entzweiung in Unendliches und Endliches, welche ihr Werk ist, verstattet und aufgenommen wurde; die Vernunft aber synthesirt sie in der Antinomie, und vernichtet sie dadurch. Wenn eine ideelle Entgegensetzung Werk der Reflexion ist, die von der absoluten Identität ganz abstrahirt: so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seyns, — Identität und Nicht-Identität identisch setzt. Und eine solche reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subject und Object, Beide als Subject-Object gesetzt werden, Beide im Absoluten bestehend, in Beiden das Absolute, also in Beiden Realität. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Princip der Identität ein reelles Princip. Ist die Entgegensetzung ideell und absolut, so bleibt die Identität ein bloß formales Princip; sie ist nur in einer der entgegengesetzten Formen gesetzt, und kann sich nicht als Subject-Object geltend machen. Die Philosophie, deren Princip ein formales ist, wird selbst eine formelle Philosophie; wie denn Fichte auch irgendwo sagt, daß für's Selbstbewußtseyn Gottes, — ein Bewußtseyn, in welchem durch das Gesetztseyn des Ich Alles gesetzt wäre, — sein System nur formale Richtigkeit hätte. Wenn hingegen die Materie, das Object, selbst ein Subject-Object ist: so kann die Trennung der Form und der Materie wegfallen, und das System, so wie sein Princip, ist nicht mehr ein bloß formales, sondern formales und materiales zugleich; es ist durch die absolute Vernunft Alles gesetzt. Nur in realer Entgegensetzung kann das Absolute sich in der Form des Subjects oder Objects setzen: das Subject in Object, oder Object in Subject dem Wesen nach übergehen; — das Subject sich selbst objectiv werden, weil es ursprünglich objectiv, oder weil das Object selbst Subject-Object ist: oder das Object subjectiv werden, weil es nur ursprünglich Subject-Object ist. Hierin besteht allein die wahre

Identität, daß Beide ein Subject-Object sind, und zugleich die wahre Entgegensetzung, deren sie fähig sind. Sind nicht Beide Subject-Object, so ist die Entgegensetzung ideell, und das Princip der Identität formal. Bei einer formalen Identität und einer ideellen Entgegensetzung ist keine andere als unvollständige Synthese möglich, d. h. die Identität, insofern sie die Entgegengesetzten synthesirt, ist selbst nur ein Quantum, und die Differenz ist qualitativ, — nach Art der Kategorien, bei welchen die erste z. B. Realität in der dritten (wie die zweite) nur quantitativ gesetzt ist. Umgekehrt aber, wenn die Entgegensetzung reell ist, ist sie nur quantitativ: das Princip ist ideell und reell zugleich, es ist die einzige Qualität; und das Absolute, das sich aus der quantitativen Differenz reconstruirt, ist kein Quantum, sondern Totalität.

Um die wahre Identität des Subjects und Objects zu setzen, werden Beide als Subject-Object gesetzt; und jedes für sich ist nunmehr fähig, der Gegenstand einer besondern Wissenschaft zu seyn. Jede dieser Wissenschaften fordert Abstraction von dem Princip der andern. Im System der Intelligenz sind die Objecte nichts an sich, die Natur hat nur ein Bestehen im Bewußtseyn; es wird davon abstrahirt, daß das Object eine Natur, und die Intelligenz als Bewußtseyn dadurch bedingt ist. Im System der Natur wird vergessen, daß die Natur ein Gewußtes ist; die idealen Bestimmungen, welche die Natur in der Wissenschaft erhält, sind zugleich in ihr immanent. Die gegenseitige Abstraction ist aber nicht eine Einseitigkeit der Wissenschaften, nicht eine subjective Abstraction vom reellen Princip der andern; welche zum Behuf des Wissens gemacht würde, und auf einem höhern Standpunkt insofern verschwände, daß an sich betrachtet, die Objecte des Bewußtseyns (die im Idealismus nichts sind als Producte des Bewußtseyns) doch etwas absolut Anderes wären, und ein absolutes Bestehen außer dem Wesen des Bewußtseyns hätten: — und dagegen die Natur (welche in ihrer Wissenschaft als sich selbst bestimmend, und in sich selbst ideell gesetzt wird), an sich

betrachtet, nur Object, und alle Identität, die die Vernunft in ihr erkennt, nur eine ihr vom Wiſſen geliehene Form wäre. Es wird nicht vom innern Princip, ſondern nur von der eigenthümlichen Form der andern Wiſſenſchaft abſtrahirt, um jede rein, d. h. die innere Identität beider zu erhalten; und die Abſtraction vom Eigenthümlichen der andern iſt eine Abſtraction von der Einſeitigkeit. Natur und Selbſtbewußtſeyn ſind an ſich ſo, wie ſie in der eigenen Wiſſenſchaft einer jeden von der Speculation geſetzt werden. Sie ſind deswegen ſo an ſich ſelbſt, weil es die Vernunft iſt, die ſie ſetzt; und die Vernunft ſetzt ſie als Subject-Object, alſo als das Abſolute, — und das einzige Anſich iſt das Abſolute. Sie ſetzt ſie als Subject-Object, weil ſie es ſelbſt iſt, die ſich als Natur, und als Intelligenz producirt, und ſich in ihnen erkennt.

Um der wahren Identität willen, in welche Subject und Object geſetzt, (nämlich indem Beide Subject-Object ſind), und weil ihre Entgegenſetzung daher eine reelle, alſo Eins ins Andere überzugehen fähig iſt: iſt der verſchiedene Standpunkt beider Wiſſenſchaften kein widerſprechender. Wäre Subject und Object abſolut entgegengeſetzt, nur Eins das Subject-Object, dann könnten die beiden Wiſſenſchaften nicht neben einander in gleicher Würde beſtehen; nur der Eine Standpunkt würde der vernünftige ſeyn. Beide Wiſſenſchaften ſind ganz allein dadurch möglich, daß in beiden Ein und ebendaſſelbe in den nothwendigen Formen ſeiner Exiſtenz conſtruirt wird. Beide Wiſſenſchaften ſcheinen ſich zu widerſprechen, weil in jeder das Abſolute in einer entgegengeſetzten Form geſetzt iſt. Ihr Widerſpruch hebt ſich aber nicht dadurch auf, daß nur Eine derſelben als die einzige Wiſſenſchaft behauptet, und von ihrem Standpunkt aus die andere vernichtet wird. Der höhere Standpunkt, der die Einſeitigkeit beider Wiſſenſchaften in Wahrheit aufhebt, iſt derjenige, der in beiden ebendaſſelbe Abſolute erkennt. Die Wiſſenſchaft vom ſubjectiven Subject-Object hat bisher Transſcendental-Philoſophie

geheißen; die vom objectiven Subject-Object — Naturphiloſophie. Inſofern ſie einander entgegengeſetzt ſind, iſt in jener das Subjective das Erſte, in dieſer das Objective. In beiden iſt das Subjective und Objective ins Subſtantialitäts-Verhältniß geſetzt. In der Transſcendental-Philoſophie iſt das Subject, als Intelligenz, die abſolute Subſtanz, und die Natur iſt Object, ein Accidenz; — in der Naturphiloſophie iſt die Natur die abſolute Subſtanz, und das Subject, die Intelligenz, nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt iſt nun weder ein ſolcher, in welchem die eine, oder die andere Wiſſenſchaft aufgehoben, und entweder nur das Subject oder nur das Object als Abſolutes behauptet wird: noch auch ein ſolcher, in welchem beide Wiſſenſchaften vermengt werden.

Was das Vermengen betrifft, ſo giebt das der Naturwiſſenſchaft Angehörige, in das Syſtem der Intelligenz gemiſcht, die transſcendenten Hypotheſen, die durch einen falſchen Schein der Vereinigung des Bewußtſeyns und des Bewußtloſen blendend werden können. Sie geben ſich für natürlich aus, und überſtiegen auch wirklich das Palpable nicht, wie die Fiberntheorie des Bewußtſeyns. Dagegen giebt das Intelligente als ſolches, in die Naturlehre gemiſcht, die hyperphyſiſchen, beſonders teleologiſchen Erklärungen. Beide Mißgriffe des Vermengens gehen von der Tendenz des Erklärens aus, zu deſſen Behuf Intelligenz und Natur ins Cauſalitätsverhältniß, das Eine als Grund, das Andere als Begründetes geſetzt werden; wodurch aber nur die Entgegenſetzung als abſolut fixirt, und durch den Schein einer ſolchen formalen Identität, wie die Cauſal-Identität iſt, der Weg zur abſoluten Vereinigung völlig abgeſchnitten wird.

Der andere Standpunkt, wodurch das Widerſprechende beider Wiſſenſchaften ſollte aufgehoben werden, wäre derjenige, welcher eine oder die andere Wiſſenſchaft nicht als eine Wiſſenſchaft des Abſoluten gelten läßt. Der Dualismus kann der Wiſſenſchaft der Intelligenz ſehr gut folgen, und die Dinge doch noch

als eigene Wesen gelten lassen; er kann zu diesem Behuf die Naturwissenschaft als ein solches System vom eigenen Wesen der Dinge nehmen. Jede Wissenschaft gälte ihm so viel sie will; sie haben friedlich neben einander Platz. Aber damit würde das Wesen beider Wissenschaften, Wissenschaften des Absoluten zu seyn, übersehen; denn das Absolute ist kein Nebeneinander.

Oder es giebt noch einen Standpunkt, auf welchem die eine oder die andere Wissenschaft nicht als eine Wissenschaft des Absoluten gälte: nämlich derjenige, auf welchem das Princip der einen — als im Absoluten (oder das Absolute in der Erscheinung dieses Princips) gesetzt — aufgehoben würde. Der merkwürdigste Standpunkt ist in dieser Rücksicht der Standpunkt des gewöhnlich so genannten transscendentalen Idealismus. Es wurde behauptet, daß diese Wissenschaft des subjectiven Subject-Objects selbst eine der integrirenden Wissenschaften der Philosophie, aber auch nur die Eine ist. Es ist die Einseitigkeit dieser Wissenschaft, wenn sie sich als die Wissenschaft κατ' ἐξοχήν behauptet, und die Gestalt, welche die Natur von ihr aus hat, aufgezeigt worden. Hier kommt noch die Form in Betrachtung, welche die Wissenschaft der Natur erhält, wenn sie von diesem Standpunkt aus erbaut wird.

Kant anerkennt eine Natur, indem er das Object als ein (durch den Verstand) Unbestimmtes setzt; und stellt die Natur als ein Subject-Object dar, indem er das Naturproduct als Naturzweck betrachtet: zweckmäßig ohne Zweckbegriff, nothwendig ohne Mechanismus, — Begriff und Seyn identisch. Zugleich aber soll diese Ansicht der Natur nur teleologisch, d. h. nur als Maxime unseres eingeschränkten, discursivdenkenden, menschlichen Verstandes gelten, in dessen allgemeinen Begriffen die besonderen Erscheinungen der Natur nicht enthalten seyen; durch diese menschliche Betrachtungsart soll über die Realität der Natur nichts ausgesagt seyn. Die Betrachtungsart bleibt also ein durchaus Subjectives, und die Natur ein rein Objectives, ein bloß Ge-

dachtes. Die Synthese der durch den Verstand bestimmten und zugleich unbestimmten Natur in einem sinnlichen Verstande soll zwar eine bloße Idee bleiben; es soll für uns Menschen zwar unmöglich seyn, daß die Erklärung auf dem Wege des Mechanismus mit der Zweckmäßigkeit zusammentreffe. Diese höchst untergeordneten und unvernünftigen kritischen Ansichten erheben sich, wenn sie gleich menschliche und absolute Vernunft einander schlechthin entgegensetzen, doch zur Idee eines sinnlichen Verstandes, d. h. der Vernunft; es soll doch an sich (das hieße in der Vernunft) nicht unmöglich seyn, daß Naturmechanismus und Naturzweckmäßigkeit zusammentreffen. Kant hat aber den Unterschied eines an sich Möglichen und eines Reellen nicht fallen lassen, noch die nothwendige höchste Idee eines sinnlichen Verstandes zur Realität erhoben. Und deswegen ist ihm in seiner Naturwissenschaft theils überhaupt die Einsicht in die Möglichkeit der Grundkräfte ein Unmögliches; theils kann eine solche Naturwissenschaft (für welche die Natur eine Materie, d. i. ein absolut Entgegengesetztes, sich nicht selbst Bestimmendes) nur eine Mechanik construiren. Mit der Armuth von „Anziehungs- und Zurückstoßungskräften“ [1] hat sie die Materie schon zu reich gemacht; denn die Kraft ist ein Inneres, das ein Aeußeres producirt, ein Sichselbstsetzen = Ich, und ein solches kann, vom rein idealistischen Standpunkt aus, der Materie nicht zukommen. Er begreift die Materie bloß als das Objective, das dem Ich Entgegengesetzte; jene Kräfte sind für ihn nicht nur überflüssig, sondern entweder rein ideell, und dann sind es keine Kräfte, oder transscendent. Es bleibt für ihn keine dynamische, sondern nur eine „mathematische Construction“ der Erscheinungen. [2] Die Durchführung der Erscheinungen (die gegeben seyn müssen) durch die Kategorien, kann wohl mancherlei richtige Begriffe, aber für die

[1] Kants Naturwissenschaft, S. 27 (dritte Aufl., Leipzig 1800).
[2] Ebendaselbst, Vorrede, S. IX.

Erscheinungen keine Nothwendigkeit geben; und die Kette der Nothwendigkeit ist das Formale des Wissenschaftlichen der Construction. Die Begriffe bleiben ein der Natur, so wie die Natur ein den Begriffen Zufälliges. Richtig construirte Synthesen durch Kategorien hätten darum nicht nothwendig ihre Belege in der Natur selbst. Die Natur kann nur mannigfaltige Spiele darbieten, welche als zufällige Schemate für Verstandes-Gesetze gelten könnten; — Beispiele, deren Eigenthümliches und Lebendiges gerade insofern wegfiele, als die Reflexions-Bestimmungen allein in ihnen erkannt werden. Umgekehrt sind „die Kategorien" nur dürftige „Schemate der Natur." [1]

Wenn die Natur nur Materie, nicht Subject-Object ist, bleibt keine solche wissenschaftliche Construction derselben möglich, für welche Erkennendes und Erkanntes Eins seyn muß. Eine Vernunft, welche sich durch absolute Entgegensetzung gegen das Object zur Reflexion gemacht hat, kann a priori von der Natur, nur durch Deduction, mehr aussagen, als ihren allgemeinen Charakter der Materie: dieser bleibt zu Grunde liegen, die mannigfaltigen weiteren Bestimmungen sind für und durch die Reflexion gesetzt. Eine solche Deduction hat den Schein einer Apriorität daher, daß sie das Reflexions-Product, den Begriff, als ein Objectives setzt; weil sie weiter nichts setzt, bleibt sie freilich immanent. Eine solche Deduction ist ihrem Wesen nach dasselbe mit jener Ansicht, die in der Natur nur äußere Zweckmäßigkeit anerkennt. Der Unterschied ist allein, daß jene systematischer von einem bestimmten Punkte, z. B. dem Leib des Vernunftwesens, ausgeht; in Beiden ist die Natur ein absolut von dem Begriff — einem ihr Fremden — Bestimmtes. Die teleologische Ansicht, welche die Natur nur als nach äußern Zwecken bestimmt anerkennt, hat in Rücksicht der Vollständigkeit einen Vorzug, da sie die Mannigfaltigkeit der Natur, wie sie empirisch gegeben ist, aufnimmt. Die

[1] Kants Naturwissenschaft, Vorrede, S. XV.

Deduction der Natur hingegen, die von einem bestimmten Punkt ausgeht, und, wegen der Unvollständigkeit desselben, noch Weiteres postulirt — (worin dieß Deduciren besteht) — ist mit dem Postulirten unmittelbar befriedigt, welches unmittelbar so viel leisten soll, als der Begriff fordert. Ob ein wirkliches Object der Natur das Geforderte allein zu leisten vermöge, geht sie nichts an, und sie kann dieß nur durch Erfahrung finden; findet sich das unmittelbar postulirte Object in der Natur nicht hinreichend, so wird ein anderes deducirt u. s. f., bis der Zweck sich erfüllt findet. Die Ordnung dieser deducirten Objecte hängt von den bestimmten Zwecken ab, von denen ausgegangen wird; und nur soweit, als sie in Rücksicht auf diesen Zweck eine Beziehung haben, haben sie Zusammenhang unter sich. Eigentlich aber sind sie keines innern Zusammenhangs fähig. Denn wenn das Object, das unmittelbar deducirt wurde, in der Erfahrung für unzureichend zu dem Begriff, der erfüllt werden soll, gefunden wird: so ist durch ein solches einziges Object, weil es äußerlich unendlich bestimmbar ist, die Zerstreuung in die Unendlichkeit aufgethan; — eine Zerstreuung, die etwa nur dadurch vermieden würde, daß die Deduction ihre mannigfaltigen Punkte zu einem Kreise drehte, in dessen inneren Mittelpunkt sie aber sich zu stellen nicht fähig ist, weil sie von Anfang an im Aeußern ist. Für den Begriff ist das Object, für das Object der Begriff ein Aeußeres.

Keine der beiden Wissenschaften kann sich also als die einzige constituiren, keine die andere aufheben. Das Absolute würde hierdurch nur in Einer Form seiner Existenz gesetzt; und so wie es in der Form der Existenz sich setzt, muß es sich in einer Zweiheit der Form setzen. Denn Erscheinen und Sich-Entzweien ist Eins.

Wegen der innern Identität beider Wissenschaften, — da beide das Absolute darstellen, wie es sich aus den niedrigen Potenzen Einer Form der Erscheinung zur Totalität in dieser Form gebiert, — ist jede Wissenschaft, ihrem Zusammenhange und ihrer Stufenfolge nach, der andern gleich. Eine ist ein Beleg der an-

dern; wie ein älterer Philosoph davon ungefähr so gesprochen hat: „Die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen" (des Subjectiven) „ist derselbe, als der Zusammenhang und die Ordnung der Dinge"[1] (des Objectiven). Alles ist nur in Einer Totalität; die objective Totalität und die subjective Tolalität, das System der Natur und das System der Intelligenz ist Eines und ebendasselbe; einer subjectiven Bestimmtheit correspondirt ebendieselbe objective Bestimmtheit.

Als Wissenschaften sind sie objective Totalitäten, und gehen von Beschränktem zu Beschränktem fort. Jedes Beschränkte ist aber selbst im Absoluten, also innerlich ein Unbeschränktes; seine äußere Beschränkung verliert es dadurch, daß es im systematischen Zusammenhange in der objectiven Totalität gesetzt ist; in dieser hat es auch als ein Beschränktes Wahrheit, und Bestimmung seiner Stelle ist das Wissen von ihm. Zu Jacobi's Ausdruck, daß die Systeme „ein organisirtes Nichtwissen"[2] seyen, muß nur hinzugefügt werden, daß das Nichtwissen, — das Erkennen Einzelner, — dadurch, daß es organisirt wird, ein Wissen wird.

Außer der äußern Gleichheit, insofern diese Wissenschaften abgesondert stehen, durchdringen ihre Principien sich zugleich nothwendig unmittelbar. Wenn das Princip der einen das subjective Subject-Object, das andere das objective Subject-Object ist: so ist ja im System der Subjectivität zugleich das Objective, im System der Objectivität zugleich das Subjective, — die Natur so gut eine immanente Idealität, als die Intelligenz eine immanente Realität. Beide Pole des Erkennens und des Seyns sind in jedem, beide haben also auch den Indifferenzpunkt in sich; nur ist in dem einen System der Pol des Ideellen, in dem andern der Pol des Reellen überwiegend. Jener kommt in der Natur nicht bis zum Punkt der absoluten Abstraction, die sich

[1] Spinoz. oper. T. II., p. 82.

[2] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 29.

gegen die unendliche Expansion als Punkt in sich selbst setzt: wie das Ideelle sich in der Vernunft construirt; dieser kommt in der Intelligenz nicht bis zur Einwickelung des Unendlichen, das in dieser Construction sich unendlich außer sich setzt: wie das Reelle sich in der Materie construirt.

Jedes System ist ein System der Freiheit und der Nothwendigkeit zugleich. Freiheit und Nothwendigkeit sind ideelle Factoren, also nicht in reeller Entgegensetzung; das Absolute kann sich daher in keiner von beiden Formen als Absolutes setzen: und die Wissenschaften der Philosophie können nicht, die eine ein System der Freiheit, die andere ein System der Nothwendigkeit seyn. Eine solche getrennte Freiheit wäre eine formale Freiheit, so wie eine getrennte Nothwendigkeit eine formale Nothwendigkeit. Freiheit ist Charakter des Absoluten, wenn es gesetzt wird als ein Inneres, das, insofern es sich in eine beschränkte Form, in bestimmte Punkte der objectiven Totalität setzt, bleibt, was es ist, ein nicht Beschränktes; — wenn es also in Entgegensetzung mit seinem Seyn, d. h. als Inneres betrachtet wird, — demnach mit der Möglichkeit es zu verlassen, und in eine andere Erscheinung überzugehen. Nothwendigkeit ist Charakter des Absoluten, insofern es betrachtet wird als ein Aeußeres, als eine objective Totalität: also als ein Außereinander, dessen Theilen aber kein Seyn zukommt, außer in dem Ganzen der Objectivität. Weil Intelligenz sowohl, als die Natur, dadurch daß sie im Absoluten gesetzt sind, eine reelle Entgegensetzung haben, kommen die ideellen Factoren der Freiheit und Nothwendigkeit einer jeden zu. Aber der Schein der Freiheit, die Willkür (d. h. eine Freiheit, in welcher ganz von der Nothwendigkeit, oder von der Freiheit als einer Totalität abstrahirt würde, — was nur geschehen kann, insofern die Freiheit schon innerhalb einer einzelnen Sphäre gesetzt ist), so wie der der Willkür für die Nothwendigkeit entsprechende Zufall (mit welchem einzelne Theile gesetzt sind, als ob sie nicht in der objectiven Totalität, und durch sie allein, sondern für sich wären):

Willkür und Zufall, die nur auf untergeordnetern Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaften des Absoluten verbannt. Hingegen Nothwendigkeit gehört der Intelligenz an, wie der Natur. Denn da die Intelligenz im Absoluten gesetzt ist, so kommt ihr gleichfalls die Form des Seyns zu; sie muß sich entzweien und erscheinen: sie ist eine vollendete Organisation von Erkennen und Anschauen. Jede ihrer Gestalten ist durch entgegengesetzte bedingt; und wenn die abstracte Identität der Gestalten, als Freiheit, von den Gestalten selbst isolirt wird: so ist sie nur Ein ideeller Pol des Indifferenzpunktes der Intelligenz, der eine objective Totalität als den anderen immanenten Pol hat. Die Natur dagegen hat Freiheit, denn sie ist nicht ein ruhendes Seyn, sondern zugleich ein Werden; — ein Seyn, das nicht von Außen entzweit und syntheſirt wird, sondern sich in sich selbst trennt und vereint, und in keiner ihrer Gestalten sich als ein bloß Beschränktes, sondern als das Ganze frei setzt. Ihre bewußtlose Entwickelung ist eine Reflexion der lebendigen Kraft, die sich endlos entzweit, aber in jeder beschränkten Gestalt sich selbst setzt, und identisch ist; und insofern ist keine Gestalt der Natur beschränkt, sondern frei.

Wenn daher die Wissenschaft der Natur überhaupt der *theoretische Theil*, die Wissenschaft der Intelligenz der *praktische Theil* der Philosophie ist: so hat zugleich jede wieder für sich einen eigenen theoretischen und praktischen Theil. Wie in dem System der Natur die Identität, in der Potenz des Lichts, der schweren Materie nicht an sich, sondern als Potenz ein Fremdes ist, das sie zur Cohäsion entzweit und einet, und ein System der anorganischen Natur producirt: so ist, für die in objectiven Anschauungen sich producirende Intelligenz, die Identität in der Potenz des Sich-selbst-Setzens ein nicht Vorhandenes, — die Identität erkennt nicht sich selbst in der Anschauung; — Beides ist ein nicht auf ihr Handeln reflectirendes Produciren der Identität, also Gegenstand eines theoretischen Theils. Ebenso hin-

gegen wie im Willen die Intelligenz sich erkennt und sich als sich selbst in die Objectivität hineinsetzt, indem sie ihre bewußtlos producirten Anschauungen vernichtet: so wird die Natur in der organischen Natur praktisch, indem das Licht zu seinem Producte tritt, und ein Inneres wird. Wenn das Licht in der anorganischen Natur den Contractions-Punkt nach Außen in die Krystallisation als eine äußere Idealität setzt, so bildet es in der organischen Natur sich als Inneres zur Contraction des Gehirns, schon in der Pflanze als Blume, in welcher das innere Licht-Princip in Farben sich zerstreut, und in ihnen schnell hinwelkt; aber in ihr, so wie fester im Thier setzt es sich durch die Polarität der Geschlechter, subjectiv und objectiv zugleich: das Individuum sucht und findet sich selbst in einem andern. Intensiver im Innern bleibt das Licht im Thier, in welchem es (als mehr oder weniger veränderliche Stimme) seine Individualität als ein Subjectives in allgemeiner Mittheilung, — als sich erkennend und anzuerkennend setzt. Indem die Natur-Wissenschaft die Identität — wie sie die Momente der anorganischen Natur von Innen heraus reconstruirt — darstellt, hat sie in sich einen praktischen Theil. Der reconstruirte, praktische Magnetismus ist die Aufhebung der nach Außen sich in Pole expandirenden Schwerkraft, — ihre Recontraction in den Punkt der Indifferenz des Gehirns, und ihr Versetzen der zwei Pole nach Innen, als zweier Indifferenzpunkte, wie sie die Natur auch in den elliptischen Bahnen der Planeten aufstellt. Die von Innen reconstruirte Electricität setzt die Geschlechter-Differenz der Organisationen, deren jede durch sich selbst die Differenz producirt, um ihres Mangels willen sich ideell setzt, in einer andern sich objectiv findet, und die Identität durch Zusammenfließen mit ihr sich geben muß. Die Natur, insofern sie durch chemischen Proceß praktisch wird, hat das Dritte, die Differenten Vermittelnde, in sie selbst als ein Inneres zurück gelegt; welches, als Ton ein Inneres sich selbst producirendes Klingen (wie der dritte Körper des anorganischen Processes ein Potenz-

loses ist, und vergeht), die absolute Substantialität der differenten Wesen auslöscht, und sie zur Indifferenz des gegenseitigen Sich-Anerkennens bringt, — eines idealen Setzens, das nicht wieder, wie das Geschlechtsverhältniß, in einer reellen Identität erstirbt.

Wir haben bisher beide Wissenschaften bei ihrer innern Identität einander entgegengesetzt; in der einen ist das Absolute ein Subjectives in der Form des Erkennens, in der andern ein Objectives in der Form des Seyns. Seyn und Erkennen werden dadurch ideelle Factoren oder Formen, daß sie einander entgegengesetzt sind; in beiden Wissenschaften ist Beides, aber in der einen ist Erkennen die Materie, und Seyn die Form: in der andern ist Seyn die Materie, Erkennen die Form. Weil das Absolute in beiden dasselbe ist, und die Wissenschaften nicht bloß die Entgegengesetzten als Formen, sondern insofern das Subject-Object sich in ihnen setzt, darstellen: so sind die Wissenschaften selbst, nicht in ideeller, sondern in reeller Entgegensetzung; und deswegen müssen sie zugleich in Einer Continuität, als Eine zusammenhängende Wissenschaft betrachtet werden. Insofern sie sich entgegengesetzt sind, sind sie zwar innerlich in sich beschlossen, und Totalitäten, aber zugleich nur relative, und als solche streben sie nach dem Indifferenzpunkt; als Identität und als relative Totalität liegt er überall in ihnen selbst, als absolute Totalität außer ihnen. Insofern aber beide — Wissenschaften des Absoluten, und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, einmal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstconstruction der Identität zur Totalität.

Der Indifferenzpunkt, nach welchem die beiden Wissenschaften, insofern sie von Seiten ihrer ideellen Factoren betrachtet entgegengesetzt sind, streben, ist das Ganze, als eine Selbstconstruction

des Absoluten vorgestellt, das Letzte und Höchste derselben. Das Mittlere, der Punkt des Uebergangs von der sich als Natur construirenden Identität zu ihrer Construction als Intelligenz, ist das Innerlich-Werden des Lichts der Natur; — der, wie Schelling [1] sagt, „einschlagende" Blitz „des Ideellen in das Reelle," und sein Sich-selbst-Constituiren als Punkt. Dieser Punkt, als Vernunft der Wendepunkt beider Wissenschaften, ist die höchste Spitze der Pyramide der Natur, ihr letztes Product, bei dem sie, sich vollendend, ankommt; aber als Punkt muß er sich gleichfalls in eine Natur expandiren. Wenn die Wissenschaft in ihn als Mittelpunkt sich gestellt, und von ihm sich in zwei Theile getheilt hat, und der einen Seite das bewußtlose Produciren, der andern das bewußte anweist: so weiß sie zugleich, daß die Intelligenz, als ein reeller Factor, zugleich die ganze Selbstconstruction der Natur, auf der andern Seite, mit sich herübernimmt, und das Vorhergehende, oder ihr zur Seite Stehende in sich hat, — so wie daß in der Natur, als einem reellen Factor, das in der Wissenschaft ihr Entgegenstehende gleichfalls immanent ist. Und hiermit ist alle Idealität der Factoren, und ihre einseitige Form aufgehoben; dieß ist der einzig höhere Standpunkt, auf welchem beide Wissenschaften ineinander verloren sind, indem ihre Trennung nur als ein Wissenschaftliches, und die Idealität der Factoren nur als ein zu diesem Behuf Gesetztes anerkannt ist.

Diese Ansicht ist unmittelbar nur negativ, nur die Aufhebung der Trennung beider Wissenschaften, und der Formen, in welchen sich das Absolute gesetzt hat, — nicht eine reelle Synthese, nicht der absolute Indifferenzpunkt, in welchem diese Formen dadurch vernichtet sind, daß sie vereinigt beide bestehen. Die ursprüngliche Identität, welche ihre bewußtlose Contraction (subjectiv: des Fühlens, — objectiv: der Materie) in das endlos

[1] Zeitschrift für spec. Physik, Bd. II., Heft 2., S. 116.

organisirte Neben- und Nacheinander des Raums und der Zeit (in objective Totalität) ausbreitete, und dieser Expansion die durch Vernichtung derselben sich constituirende Contraction in den sich erkennenden Punkt (subjectiver) Vernunft (die subjective Totalität) entgegensetzte, — muß Beides vereinigen in die Anschauung des sich selbst in vollendeter Totalität objectiv werdenden Absoluten: in die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang.

Diese Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objectiv findenden Absoluten kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Factoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtseyn, auf der andern das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt concentrirt und das Bewußtseyn niederschlagend: entweder in der eigentlich sogenannten Kunst, als Werk, das als objectiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann, — ein Product des Individuums, des Genies, aber der Menschheit angehörend; oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjectiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein bloß Inneres gesetzt werden kann, — das Product einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Speculation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtseyn und im Bewußtseyn Ausgebreitetes, als ein Thun subjectiver Vernunft, welche die Objectivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seyns erscheint: so erscheint es der Speculation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seyns; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Seyn gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese

Art das Uebergewicht, welches das Bewußtſeyn in ihr hat, ſelbſt zu nehmen; ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerweſentliches iſt. Beides, Kunſt und Speculation ſind in ihrem Weſen der Gottesdienſt; — Beides ein lebendiges Anſchauen des abſoluten Lebens, und ſomit ein Einsſeyn mit ihm.

Die Speculation und ihr Wiſſen iſt ſomit im Indifferenzpunkt, aber nicht an und für ſich im wahren Indifferenzpunkt; ob ſie ſich darin befinde, hängt davon ab, ob ſie ſich nur als Eine Seite deſſelben erkennt. Die Transſcendental-Philoſophie iſt Eine Wiſſenſchaft des Abſoluten, denn das Subject iſt ſelbſt Subject-Object und inſofern Vernunft; ſetzt ſie ſich als dieſe ſubjective Vernunft als das Abſolute, ſo iſt ſie eine reine, d. h. formale Vernunft, deren Producte, Ideen, einer Sinnlichkeit oder Natur abſolut entgegengeſetzt ſind, und den Erſcheinungen nur als die Regel einer ihnen fremden Einheit dienen können. Indem das Abſolute in die Form eines Subjects geſetzt iſt, hat dieſe Wiſſenſchaft eine immanente Grenze; ſie erhebt ſich allein dadurch zur Wiſſenſchaft des Abſoluten, und in den abſoluten Indifferenzpunkt, daß ſie ihre Grenze kennt, und ſich und dieſelbe aufzuheben weiß, und zwar wiſſenſchaftlich. Denn es iſt wohl ehemals viel von den Grenzpfählen der menſchlichen Vernunft geſprochen worden, und auch der transſcendentale Idealismus anerkennt unbegreifliche Schranken des Selbſtbewußtſeyns, in die wir einmal eingeſchloſſen ſind; aber indem die Schranken dort für Grenzpfähle der Vernunft, hier für unbegreiflich ausgegeben werden, erkennt die Wiſſenſchaft ihr Unvermögen, ſich durch ſich ſelbſt, d. h. nicht durch einen salto mortale aufzuheben, oder von dem Subjectiven, worein ſie die Vernunft geſetzt hat, wieder zu abſtrahiren.

Weil die Transſcendental-Philoſophie ihr Subject als ein Subject-Object ſetzt, und hiermit eine Seite des abſoluten Indifferenzpunktes iſt, ſo iſt allerdings die Totalität in ihr; die geſammte Naturphiloſophie ſelbſt fällt als ein Wiſſen innerhalb ih-

rer Sphäre. Und es kann der Wissenschaft des Wissens, — die nur einen Theil der Transscendental-Philosophie ausmachen würde, — nicht verwehrt werden (so wenig als der Logik), auf die Form, die sie zum Wissen giebt, und auf die Identität, die im Wissen ist, Anspruch zu machen, oder vielmehr die Form als Bewußtseyn zu isoliren, und die Erscheinung für sich zu construiren. Aber diese Identität, von allem Mannigfaltigen des Wissens abgesondert, als reines Selbstbewußtseyn, zeigt sich als eine relative darin, daß sie aus ihrem Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes in keiner ihrer Formen herauskommt.

Das absolute Princip, der einzige Realgrund, und feste Standpunkt der Philosophie ist, sowohl in Fichte's, als in Schelling's Philosophie, die intellectuelle Anschauung; — für die Reflexion ausgedrückt: Identität des Subjects und Objects. Sie wird in der Wissenschaft Gegenstand der Reflexion; und darum ist die philosophische Reflexion selbst transscendentale Anschauung, sie macht sich selbst zum Object, und ist Eins mit ihm, hierdurch ist sie Speculation. Fichte's Philosophie ist deswegen ächtes Product der Speculation. Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transscendentale Anschauung kommt ins Bewußtseyn durch freie Abstraction von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseyns, und insofern ist sie ein Subjectives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Princip ihrer Philosophie; um die transscendentale Anschauung rein zu fassen, muß sie noch von diesem Subjectiven abstrahiren, — daß sie ihr als Grundlage der Philosophie weder subjectiv noch objectiv sey, weder Selbstbewußtseyn, der Materie entgegengesetzt, noch Materie, entgegengesetzt dem Selbstbewußtseyn, sondern absolute, weder subjective, noch objective Identität, reine transscendentale Anschauung. Als Gegenstand der Reflexion wird sie Subject und Object; diese Producte der reinen Reflexion setzt die philosophische Reflexion, in ihrer bleibenden Entgegensetzung, ins Absolute. Die Entgegen-

ſetzung der ſpeculativen Reflexion iſt nicht mehr ein Object und ein Subject, ſondern eine ſubjective transſcendentale Anſchauung, und eine objective transſcendentale Anſchauung: jene Ich, dieſe Natur, Beides die höchſten Erſcheinungen der abſoluten ſich ſelbſt anſchauenden Vernunft. Daß dieſe beiden Entgegengeſetzten (ſie heißen nun Ich und Natur, reines und empiriſches Selbſtbewußtſeyn, Erkennen und Seyn, Sich-ſelbſt-Setzen und Entgegenſetzen, Endlichkeit und Unendlichkeit) zugleich in dem Abſoluten geſetzt werden, — in dieſer Antinomie erblickt die gemeine Reflexion nichts als den Widerſpruch: nur die Vernunft in dieſem abſoluten Widerſpruche die Wahrheit, durch welchen Beides geſetzt und Beides vernichtet iſt, — weder beide, und beide zugleich ſind.

Es iſt noch übrig, theils etwas von Reinhold's Anſicht der Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie, theils von ſeiner eigenen zu ſprechen.

Was jene Anſicht betrifft, ſo hat Reinhold für's Erſte die Differenz beider als Syſteme überſehen, und ſie für's Andere nicht als Philoſophien genommen.

Reinhold ſcheint nicht geahnet zu haben, daß ſeit Jahr und Tag eine andere Philoſophie vor dem Publicum liegt als reiner transſcendentaler Idealismus: er erblickt wunderbarer Weiſe in der Philoſophie, wie ſie Schelling aufgeſtellt hat, nichts als ein Princip „des Begreiflichen," der Subjectivität, „die Ichheit." [1] Reinhold vermag in Einer Verbindung zu ſagen, „Schelling habe die Entdeckung gemacht, daß das Abſolute, inwiefern daſſelbe nicht bloße Subjectivität iſt, nichts weiter ſey, und ſeyn könne, als die bloße Objectivität, oder die bloße Natur als ſolche:" und „der Weg hierzu ſey, das Abſolute in die abſolute Identität der Intelligenz und der Natur zu ſetzen;" [2] — alſo in Einem Zug das Schellingſche Princip ſo vorzuſtellen: a. das Abſolute, inwiefern es nicht bloße Subjectivität iſt, ſey bloße Objectivität, alſo nicht die Identität Beider, und b. das Abſolute ſey die Identität Beider. Umgekehrt mußte das Princip der Identität des Subjects und Objects der Weg werden, um einzuſehen, daß das Abſolute als Identität weder bloße Subjectivität, noch bloße Objectivität ſey. Richtig ſtellt nachher Reinhold das Verhältniß der

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 86—87.

[2] Ebendaſelbſt, S. 85—86.

beiden Wissenschaften so vor, daß „beide nur verschiedene Ansichten von einer und ebenderselben — Sache" freilich nicht, „von der absoluten Dieselbigkeit, von dem Alleins seyen." Und eben deswegen ist weder das Princip der einen, noch das Princip der andern bloße Subjectivität, noch bloße Objectivität, noch weniger das, worin sich beide allein durchdringen, die reine Ichheit, welches wie die Natur im absoluten Indifferenzpunkt verschlungen wird.

„Wer," meint Reinhold, „durch Liebe und Glauben an Wahrheit, und nicht durch System eingenommen ist, werde sich leicht überzeugen, daß der Fehler dieser beschriebenen Auflösung in der Art und Weise der Fassung der Aufgabe liegt;" — aber worin der Fehler der Reinhold'schen Beschreibungen von dem, was nach Schelling Philosophie ist, liegt, und wie diese Art und Weise sie zu fassen möglich war, darüber ist nicht so leicht Aufschluß zu finden.

Es kann nichts helfen, auf die Einleitung des transscendentalen Idealismus selbst, in welcher sein Verhältniß zum Ganzen der Philosophie und der Begriff dieses Ganzen der Philosophie aufgestellt ist, zu verweisen; denn in seinen Beurtheilungen desselben schränkt Reinhold sich selbst auf diese ein, und sieht darin das Gegentheil von dem, was darin ist. Ebenso wenig kann auf einzelne Stellen derselben aufmerksam gemacht werden, worin der wahre Gesichtspunkt auf's Bestimmteste ausgesprochen wird; denn die bestimmtesten Stellen führt Reinhold in seiner ersten Beurtheilung dieses Systems selbst an, — welche enthalten, daß nur „in der Einen nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie, im transscendentalen Idealismus das Subjective das Erste sey," [1] nicht, wie in Reinhold die Sache unmittelbar sich verkehrt stellt, das Erste der ganzen Philosophie, noch als ein rein Subjectives auch nur Princip des transscendentalen Idealismus, sondern als subjectives Subject-Object.

[1] Schelling: Transscendentaler Idealismus, S. 5—7 (Tüb. 1800).

Für diejenigen, die fähig sind, aus bestimmten Ausdrücken nicht das Gegentheil derselben zu vernehmen, ist es vielleicht nicht überflüssig, außer der Einleitung zum System des transscendentalen Idealismus selbst, und ohnehin den neuern Stücken der Zeitschrift für speculative Physik, schon auf das zweite Stück des ersten Bandes derselben aufmerksam zu machen, worin sich Schelling [1] so ausdrückt: „Die Naturphilosophie ist eine physicalische Erklärung des Idealismus; — die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu der Höhe, welche sie in der Vernunft erreicht. Der Philosoph übersieht dieß nur, weil er sein Object mit dem ersten Act schon in der höchsten Potenz, — als Ich — als Bewußtseyn aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter diese Täuschung .... Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht, er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menschen für sich: aber eben weil es die Intention den Natur ist, wird jener Idealismus selbst etwas Erklärbares; und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, bloß objectiv ohne alle Einmischung von Subjectivem zu denken, so werden sie dieß verstehen lernen."

Wenn Reinhold „das Hauptgebrechen der bisherigen Philosophie" darein setzt, daß man bisher „das Denken unter dem Charakter einer bloß subjectiven Thätigkeit vorgestellt hat," und fordert, „den Versuch zu machen, von der Subjectivität desselben zu abstrahiren:" [2] so ist, wie es nicht nur in dem Angeführten, sondern im Princip des ganzen Schellingschen Systems liegt, die Abstraction vom Subjectiven der transscendentalen Anschauung der formelle Grundcharakter dieser Philosophie; — der noch bestimmter Zeitschr. für speculat. Physik II. B. 1. St. zur Sprache gekommen ist, bei Gelegenheit der Eschenmayerschen Einwürfe

[1] S. 84—85.

[2] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 96, 98.

gegen die Naturphiloſophie, die aus Gründen des transſcendentalen Idealismus genommen ſind, in welchem die Totalität nur als eine Idee, ein Gedanke, d. i. ein Subjectives geſetzt wird.

Was die Reinhold'ſche Anſicht der gemeinſchaftlichen Seite beider Syſteme, ſpeculative Philoſophien zu ſeyn, betrifft: ſo erſcheinen ſie dem eigenthümlichen Standpunkt Reinholds nothwendig als Eigenthümlichkeiten, und demnach nicht als Philoſophien. Wenn es nach Reinhold „das weſentlichſte Geſchäfte, Thema und Princip der Philoſophie iſt, die Realität der Erkenntniß durch Analyſis", d. h. durch Trennen „zu begründen:" [1] ſo hat die Speculation, deren höchſte Aufgabe iſt, die Trennung in der Identität des Subjects und Objects aufzuheben, freilich gar keine Bedeutung, und die weſentlichſte Seite eines philoſophiſchen Syſtems, Speculation zu ſeyn, kann alsdann nicht in Betracht kommen; es bleibt nichts als eine eigenthümliche Anſicht, und ſtärkere oder ſchwächere Geiſtesverirrung. So erſcheint z. B. Reinholden auch „der Materialismus", nur von der Seite einer „Geiſtesverirrung, die in Deutſchland nicht einheimiſch ſey;" [2] und er erkennt darin nichts von dem ächten philoſophiſchen Bedürfniß, die Entzweiung in der Form von Geiſt und Materie aufzuheben. Wenn die weſtliche Localität der Bildung, aus der dieß Syſtem hervorgegangen iſt, es aus einem Lande entfernt hält: ſo iſt die Frage, ob dieſe Entfernung nicht aus einer entgegengeſetzten Einſeitigkeit der Bildung herſtammt. Und wenn ſein wiſſenſchaftlicher Werth auch ganz gering wäre, ſo iſt zugleich nicht zu verkennen, daß z. B. im Système de la nature ſich ein an ſeiner Zeit irregewordener und ſich in der Wiſſenſchaft reproducirender Geiſt ausſpricht: und wie der Gram über den allgemeinen Betrug ſeiner Zeit, über die bodenloſe Zerrüttung der

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 1—2, 90.
[2] Ebendaſelbſt, S. 77.

Natur, über die unendliche Lüge, die ſich Wahrheit und Recht nannte, — wie der Gram hierüber, der durch das Ganze weht, Kraft genug übrig behält, um das aus der Erſcheinung des Lebens entflohene Abſolute ſich als Wahrheit mit ächt philoſophiſchem Bedürfniß und wahrer Speculation in einer Wiſſenſchaft zu conſtruiren; deren Form in dem localen Princip des Objectiven erſcheint, ſo wie die Deutſche Bildung dagegen ſich in die Form des Subjectiven — worunter auch Liebe und Glauben gehört — häufig ohne Speculation einniſtet.

Weil die analytiſche Seite, da ſie auf abſoluter Entgegenſetzung beruht, an einer Philoſophie gerade ihre philoſophiſche Seite, die auf abſolute Vereinigung geht, überſehen muß: ſo kommt es ihr am Allerſonderbarſten vor, daß Schelling, wie ſich Reinhold ausdrückt, „die Verbindung des Endlichen und Unendlichen in die Philoſophie eingeführt habe", — als ob philoſophiren etwas Anderes wäre, als das Endliche in das Unendliche ſetzen; — mit andern Worten: es kommt ihr am Sonderbarſten vor, daß in die Philoſophie das Philoſophiren eingeführt werden ſoll.

Ebenſo überſieht Reinhold, im Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtem, nicht nur die ſpeculative, philoſophiſche Seite überhaupt; ſondern er hält es für eine wichtige Entdeckung und Offenbarung, wenn ihm die Principien dieſer Philoſophie ſich in das Allerparticularſte verwandeln, und das Allgemeinſte, die Identität des Subjects und Objects ſich für ihn in das Beſonderſte, nämlich „die eigene, individuelle Individualität der Herren Fichte und Schelling" [1] verwandelt. Wenn Reinhold ſo vom Berge ſeines beſchränkten Princips und ſeiner eigenthümlichen Anſicht in den Abgrund der beſchränkten Anſicht dieſer Syſteme herunterfällt, ſo iſt dieß begreiflich und nothwendig. Aber zufällig und gehäſſig iſt die Wendung, wenn Reinhold vorläufig im Deutſchen Mercur,

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 153.

und weitläufiger im nächsten Heft der Beiträge,[1] die Particularität dieser Systeme aus der Unsittlichkeit erklären wird: und zwar so, daß die Unsittlichkeit in diesen Systemen die Form eines Princips, und der Philosophie erhalten hätte. Man kann eine solche Wendung eine Erbärmlichkeit, einen Nothbehelf der Erbitterung u. s. w., wie man will, nennen und schimpfen; denn so was ist vogelfrei. Allerdings geht eine Philosophie aus ihrem Zeitalter, und wenn man seine Zerrissenheit als eine Unsittlichkeit begreifen will, aus der Unsittlichkeit hervor; — aber um gegen die Zerrüttung des Zeitalters den Menschen aus sich wiederherzustellen, und die Totalität, welche die Zeit zerrissen hat, zu erhalten.

Was die eigene Philosophie Reinhold's betrifft, so giebt er eine öffentliche Geschichte davon, daß er im Verlauf seiner philosophischen Metempsychose zuerst in die Kantische gewandert, nach Ablegung derselben in die Fichte'sche, von dieser in die Jacobi'sche, und, seit er auch sie verlassen habe, in Bardili's Logik eingezogen sey. Nachdem er nach S. 163 der Beitr. „seine „Beschäftigung mit derselben aufs reine Lernen, lautere Empfan„gen, und Nachdenken im eigentlichsten Verstande eingeschränkt, „um die verwöhnte Einbildungskraft unterzukriegen, und die alten „transscendentalen Typen endlich durch die neuen rationalistischen „aus dem Kopfe zu verdrängen:" — so beginnt er nunmehr die Bearbeitung derselben in den „Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19ten Jahrhunderts." Diese Beiträge ergreifen die in dem Fortgang der Bildung des menschlichen Geistes so wichtige Epoche des Anbruchs eines neuen Jahrhunderts, diesem „Glück zu wünschen, daß die „Veranlassung aller philosophischen Revolutionen — nicht früher „und nicht später als im vorletzten Jahre des 18ten Jahrhun„derts, wirklich entdeckt, und damit in der Sache selbst aufge„hoben worden ist."[2] Wie: La révolution est finie, zu sehr

[1] Was, seit dieß geschrieben, geschehen ist.

[2] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, Vorrede, S. IV—VI.

häufigen Malen in Frankreich decretirt worden ist, so hat auch Reinhold schon mehrere Enden der philosophischen Revolution angekündigt. Jetzt erkennt er die letzte Beendigung der Beendigungen, „obschon die schlimmen Folgen der transscendentalen Revolution noch eine geraume Zeit fortdauern werden;" fügt auch die Frage hinzu: Ob er sich „auch jetzt wieder täusche? Ob gleichwohl auch dieß wahre und eigentliche Ende — etwa wieder nur der Anfang einer neuen krummen Wendung seyn dürfte?"[1] Vielmehr müßte die Frage gemacht werden, ob dieß Ende, so wenig es fähig ist, ein Ende zu seyn, fähig sey, der Anfang von irgend Etwas zu seyn?

Die Begründungs- und Ergründungs-Tendenz, das Philosophiren vor der Philosophie, hat nämlich endlich sich vollkommen auszusprechen gewußt. Sie hat genau gefunden, um was es zu thun war; es ist die Verwandlung der Philosophie ins Formale des Erkennens, in Logik.

Wenn die Philosophie, als Ganzes, sich und die Realität der Erkenntnisse, ihrer Form und ihrem Inhalt nach, in sich selbst begründet: so kommt dagegen das Begründen und Ergründen in seinem Gedränge des Bewährens und Analysirens, und des Weil und Inwiefern, und Dann und Insofern — weder aus sich heraus, noch in die Philosophie hinein. Für die haltungslose Aengstlichkeit, die sich in ihrer Geschäftigkeit immer nur vermehrt, kommen alle Untersuchungen zu bald, und jeder Anfang ist ein Vorgreifen, so wie jede Philosophie nur eine Vorübung. Die Wissenschaft behauptet, sich in sich dadurch zu begründen, daß sie jeden ihrer Theile absolut setzt, und hierdurch in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt eine Identität und ein Wissen constituirt. Als objective Totalität begründet das Wissen — sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet; und seine Theile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begrün-

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, Vorrede, S. V.—VI.

det. Mittelpunkt und Kreis sind so aufeinander bezogen, daß der erste Anfang des Kreises schon eine Beziehung auf den Mittelpunkt ist, und dieser ist nicht ein vollständiger Mittelpunkt, wenn nicht alle seine Beziehungen (der ganze Kreis) vollendet sind; — ein Ganzes, das so wenig einer besondern Handhabe des Begründens bedarf, als die Erde einer besondern Handhabe, um von der Kraft, — die sie um die Sonne führt, und zugleich in der ganzen lebendigen Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten hält, — gefaßt zu werden.

Aber das Begründen giebt sich damit ab, immer die Handhabe zu suchen, und einen Anlauf an die lebendige Philosophie hin zu nehmen. Es macht dieß Anlaufen zum wahren Werk; und durch sein Princip macht es sich unmöglich, zum Wissen und zur Philosophie zu gelangen. Die logische Erkenntniß, wenn sie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muß auf das Resultat geführt werden, daß sie in der Vernunft sich vernichtet; sie muß als ihr oberstes Gesetz die Antinomie erkennen. Im Reinholdischen Thema, der Anwendung des Denkens, wird „das Denken als die unendliche Wiederholbarkeit des A als A in A und durch A", [1] — zwar auch antinomisch, indem A in der Anwendung der That nach als B gesetzt wird. Aber diese Antinomie ist ganz bewußtlos und unanerkannt vorhanden; denn das Denken, seine Anwendung und sein Stoff stehen friedlich neben einander. Darum ist das Denken als Vermögen der abstracten Einheit, so wie die Erkenntniß bloß formal; und die ganze Begründung soll nur „problematisch und hypothetisch" seyn, bis man mit der Zeit im Fortgang des Problematischen und Hypothetischen auf „das Urwahre am Wahren, und auf das Wahre durchs Urwahre", [2] stößt. Aber theils ist dieß unmöglich, denn aus einer absoluten Formalität ist zu keiner Materialität zu kommen (Beide sind absolut ent-

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 108.
[2] Ebendaselbst, S. 90—91.

gegengesetzt) noch weniger zu einer absoluten Syntheſe (die mehr seyn muß, als ein bloßes „Fügen"); — theils ist mit einem Hypothetischen und Problematischen überhaupt gar nichts begründet. Oder aber die Erkenntniß wird auf's Absolute bezogen, sie wird eine Identität des Subjects und Objects, des Denkens und des Stoffs; so ist sie nicht mehr formal, es ist ein leidiges Wissen entstanden und das Begründen vor dem Wissen wieder verfehlt worden. Der Angst, ins Wissen hineinzugerathen, bleibt nichts übrig, als an ihrer Liebe und ihrem Glauben, und ihrer zielenden fixen Tendenz mit Analysiren, Methodisiren und Erzählen sich zu erwärmen.

Wenn das Anlaufen nicht über den Graben hinüber kommt, so wird der Fehler nicht auf das Perenniren dieſes Anlaufens, sondern auf die Methode deſſelben geschoben. Die wahre Methode aber wäre die, wodurch das Wissen schon dieſſeit des Grabens, in den Spielraum des Anlaufens selber, herüber gezogen und die Philoſophie auf die Logik reducirt wird.

Wir können nicht ſogleich zur Betrachtung dieſer Methode, wodurch die Philoſophie in den Bezirk des Anlaufens verſetzt werden ſoll, übergehen; ſondern müſſen zuerſt von denjenigen Vorausſetzungen, welche Reinhold der Philoſophie für nothwendig erachtet, alſo von dem Anlaufen zu dem Anlaufen ſprechen.

Als vorhergehende „Bedingung des Philoſophirens, wovon das Beſtreben, die Erkenntniß zu ergründen, ausgehen muß," nennt Reinhold „die Liebe zur Wahrheit und zur Gewißheit;" und weil dieß „bald und leicht genug anerkannt werde," ſo hält ſich Reinhold auch nicht weiter damit auf.[1] Und in der That kann das Object der philoſophiſchen Reflexion nichts Anderes, als das Wahre und Gewiſſe ſeyn. Wenn nun das Bewußtſeyn mit dieſem Object erfüllt iſt, ſo hat eine Reflexion auf

[1] Reinhold's Beiträge, 1ſtes Heft, S. 67.

das Subjective, in Form einer Liebe, keinen Platz darin. Diese Reflexion macht erst die Liebe, indem sie das Subjective fixirt; und zwar macht sie sie, die einen so erhabenen Gegenstand hat, als die Wahrheit ist, — wie nicht weniger das Individuum, das, von solcher Liebe beseelt, sie postulirt, zu etwas höchst Erhabenem.

Die zweite wesentliche Bedingung des Philosophirens, „der Glauben an Wahrheit als Wahrheit," denkt Reinhold, „werde nicht so leicht anerkannt, als die Liebe." Glaube hätte wohl hinreichend ausgedrückt, was ausgedrückt werden soll: in Bezug auf Philosophie könnte etwa von dem Glauben an Vernunft, als der ächten Gesundheit, gesprochen werden; die Ueberflüssigkeit des Ausdrucks: Glauben an Wahrheit als Wahrheit, bringt, statt ihn erbaulicher zu machen, etwas Schiefes hinein. Die Hauptsache ist, daß Reinhold mit Ernst erklärt: „Man" solle ihn „nicht fragen, was der Glauben an Wahrheit sey? Wem er nicht durch sich selbst klar ist, hat und kennt das Bedürfniß nicht, denselben im Wissen bewährt zu finden, das nur von diesem Glauben ausgehen kann. Er versteht sich in jener Frage selbst nicht;" und Reinhold „hat Ihm denn nichts weiter zu sagen." [1]

Wenn Reinhold sich berechtigt glaubt, zu postuliren: — so findet sich ebenso die Voraussetzung eines über allen Beweis Erhabenen und das daraus folgende Recht und Nothwendigkeit des Postulirens in dem Postulate der transscendentalen Anschauung. Fichte und Schelling haben denn doch, wie Reinhold selbst sagt, „das eigenthümliche Thun der reinen Vernunft" (die transscendentale Anschauung) „als ein in sich zurückgehendes Handeln beschrieben;" [2] aber Reinhold hat dem, den die Frage nach einer Beschreibung des Reinhold'schen Glaubens ankommen könnte, gar

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 69.
[2] Ebendaselbst, S. 141.

nichts zu sagen. Doch thut er mehr, als er verbunden zu seyn glaubt. Er bestimmt den Glauben wenigstens durch den Gegensatz gegen das Wissen, als ein durch kein Wissen feststehendes Fürwahrhalten; und die Bestimmung dessen, was Wissen ist, wird sich im Verfolg der problematischen und hypothetischen Begründung, so wie die gemeinschaftliche Sphäre des Wissens und des Glaubens auch ausweisen, und also die Beschreibung sich vollständig machen.

Wenn Reinhold sich, durch ein Postulat, alles Weiter-Sagens überhoben zu seyn glaubt: so scheint es ihm dagegen sonderbar vorzukommen, daß die Herren Fichte und Schelling postuliren. Ihr Postulat gilt ihm als eine Idiosynkrasie „in dem Bewußtseyn gewisser außerordentlicher, mit dem besondern Sinne dazu ausgestatteter Individuen, in deren Schriften die reine Vernunft selber ihr handelndes Wissen und wissendes Handeln publicirte." [1] Auch Reinhold „glaubt" (S. 143.) „in diesem Zauberkreise sich befunden zu haben, aus demselben herausgekommen zu seyn, und sich nun im Stande zu befinden, das Geheimniß zu offenbaren." Was er denn aus der Schule schwatzt, ist, daß das Allgemeinste, das Thun der Vernunft, für ihn sich in das Besonderste, in eine Idiosynkrasie der Herren Fichte und Schelling verwandelt.

Nicht weniger muß derjenige, dem die Reinhold'sche Liebe und Glauben nicht für sich klar ist, und dem Reinhold nichts darüber zu sagen hat, ihn in dem Zauberkreise eines Arcanums erblicken, dessen Besitzer, als Repräsentant der Liebe und des Glaubens, eben mit besonderem Sinne ausgestattet zu seyn vorgebe; — eines Arcanums, das sich in dem Bewußtseyn dieses außerordentlichen Individuums „auf- und darstellte," und durch den Grundriß der Logik und die ihn bearbeitenden Beiträge sich „in der Sinnenwelt habe publiciren" wollen u. s. w.

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 140.

Das Postulat der Liebe und des Glaubens klingt etwa angenehmer und sanfter, als so eine wunderliche Forderung: einer transscendentalen Anschauung. Ein Publicum kann durch ein sanftes Postulat mehr erbaut, — durch das rauhe Postulat der transscendentalen Anschauung aber zurückgestoßen werden; allein dieß thut zur Hauptsache nichts.

Wir kommen nunmehr zur Hauptvoraussetzung, welche endlich das Philosophiren unmittelbarer angeht. Dasjenige, was „der Philosophie vorläufig, um auch nur als Versuch denkbar zu seyn, vorauszusetzen ist", nennt Reinhold „das Urwahre,[1] das für sich selbst Wahre und Gewisse, den Erklärungsgrund alles begreiflichen Wahren;" dasjenige aber, „womit die Philosophie anhebt, muß das Erste begreifliche Wahre", und zwar „das wahre erste Begreifliche seyn", welches vor der Hand „im Philosophiren als Streben nur problematisch und hypothetisch angenommen wird. Im Philosophiren als Wissen bewährt es sich aber erst, — als einzig mögliches Erstes erst dann und insofern, wann und inwiefern mit völliger Gewißheit hervorgeht: daß und warum es selbst (und die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennbaren sowohl als der Erkenntniß) durch das Urwahre als den Urgrund von Allem, welches sich an dem Möglichen und Wirklichen ankündigt, möglich, und wie und warum es durch das Urwahre wahr sey, das außer seinem Verhältnisse zum Möglichen und Wirklichen, woran es sich offenbart, das schlechthin Unbegreifliche, Unerklärbare und Unnennbare ist."[2]

[1] Reinhold behält hier die Sprache Jacobi's, aber nicht die Sache bei; „er hat," wie er sagt, „diesen verlassen müssen." Wenn Jacobi von der Vernunft als dem Vermögen der Voraussetzung des Wahren spricht, so setzt er das Wahre, als das wahre Wesen, der formellen Wahrheit entgegen, läugnet aber als Skeptiker, daß es menschlich gewußt werden könne; Reinhold hingegen sagt, „er habe es denken gelernt," — durch ein formelles Begründen, in welchem sich für Jacobi das Wahre nicht findet. (S. 126.)

[2] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 70—75, passim.

Man sieht aus dieser Form des Absoluten, als eines Urwahren, daß es hiernach in der Philosophie nicht darum zu thun ist, Wissen und Wahrheit durch die Vernunft zu produciren; daß das Absolute in der Form der Wahrheit nicht ein Werk der Vernunft ist, sondern es ist schon an und für sich ein Wahres und Gewisses, also ein Erkanntes und Gewußtes. Die Vernunft kann sich kein thätiges Verhältniß zu ihm geben; im Gegentheil würde jede Thätigkeit der Vernunft, jede Form, die das Absolute durch sie erhielte, als eine Veränderung desselben anzusehen seyn, und eine Veränderung des Urwahren wäre die Production des Irrthums. Philosophiren heißt demnach das schon ganz fertige Gewußte mit schlechthin passiver Receptivität in sich aufnehmen; — und die Bequemlichkeit dieser Manier ist nicht zu läugnen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß Wahrheit und Gewißheit, außer der Erkenntniß, diese sey nun ein Glauben oder ein Wissen, ein Unding ist; und daß, durch die Selbstthätigkeit der Vernunft allein, das Absolute zu einem Wahren und Gewissen wird. Aber es wird begreiflich, wie sonderbar dieser Bequemlichkeit, die ein fertiges Urwahres schon voraussetzt, es vorkommen müsse, wenn gefordert wird, daß das Denken sich durch Selbstthätigkeit der Vernunft zum Wissen potenzire, daß durch die Wissenschaft die Natur fürs Bewußtseyn geschaffen werde, und das Subject-Object nichts ist, zu was es sich nicht durch Selbstthätigkeit schafft. Die Vereinigung der Reflexion und des Absoluten im Wissen geschieht, vermöge jener bequemen Manier, völlig nach dem Ideale eines philosophischen Utopiens, in welchem das Absolute schon sich für sich selbst zu einem Wahren und Gewußten zubereitet, und sich der Passivität des Denkens, das nur den Mund aufzusperren braucht, ganz und gahr zu genießen giebt. Aus diesem Utopien ist das mühsame, assertorische und kategorische Schaffen und Construiren verbannt; durch ein problematisches und hypothetisches Schütteln fallen von dem Baum der Erkenntniß, der auf dem Sand des Begründens steht, die Früchte, durch

sich selbst gekaut und verdaut, herab. Für das ganze Geschäft der reducirten Philosophie, die nur ein problematischer und hypothetischer Versuch und Vorläufigkeit seyn will, muß das Absolute nothwendig schon als urwahr und gewußt gesetzt werden; — wie sollte sich sonst aus dem Problematischen und Hypothetischen Wahrheit und Wissen ergeben können?

„Weil nun und inwiefern" die Voraussetzung der Philosophie „das an sich Unbegreifliche und Urwahre" ist, „darum und insofern" soll es „sich nur an einem begreiflichen Wahren ankündigen können, und das Philosophiren kann nicht von einem unbegreiflichen Urwahren, sondern es muß von einem begreiflichen Wahren ausgehen. Diese Folgerung ist nicht nur durch nichts erwiesen, sondern es ist vielmehr der entgegengesetzte Schluß zu machen: — Wenn die Voraussetzung der Philosophie, das Urwahre ein Unbegreifliches ist, so würde das Urwahre an einem Begreiflichen sich durch sein Entgegengesetztes, also falsch ankündigen. Man müßte vielmehr sagen, die Philosophie müsse zwar mit Begriffen, aber mit unbegreiflichen Begriffen anfangen, fortgehen und endigen; denn in der Beschränkung eines Begriffs ist das Unbegreifliche, statt angekündigt zu seyn, aufgehoben: — und die Vereinigung entgegengesetzter Begriffe in der Antinomie (für das Begreifungsvermögen der Widerspruch) ist die nicht bloß problematische und hypothetische, sondern, wegen des unmittelbaren Zusammenhangs mit demselben, seine assertorische und kategorische Erscheinung, und die wahre, durch Reflexion mögliche Offenbarung des Unbegreiflichen in Begriffen. Wenn nach Reinhold das Absolute nur außer seinem Verhältnisse zum Wirklichen und Möglichen, woran es sich offenbart, ein Unbegreifliches, also im Möglichen und Wirklichen zu erkennen ist: so würde dieß nur eine Erkenntniß durch den Verstand, und keine Erkenntniß des Absoluten seyn. Denn die Vernunft, die das Verhältniß des Wirklichen und Möglichen zum Absoluten anschaut, hebt eben damit das Mögliche und Wirkliche, als Mögliches und Wirk-

liches, auf; vor ihr verschwinden diese Bestimmtheiten, so wie ihre Entgegensetzung. Und sie erkennt hierdurch nicht die äußere Erscheinung als Offenbarung, sondern das Wesen, das sich offenbart: muß hingegen einen Begriff für sich (wie die abstracte Einheit des Denkens) nicht als ein Ankündigen desselben, sondern als ein Verschwinden desselben aus dem Bewußtseyn erkennen; — an sich ist es freilich nicht verschwunden, aber aus einer solchen Speculation.

Wir gehen zur Betrachtung desjenigen über, was das wahre Geschäft der auf Logik reducirten Philosophie ist. Es soll nämlich, „durch die Analysis der Anwendung des Denkens als Denkens, das Urwahre mit dem Wahren, und das Wahre durch das Urwahre entdecken und aufstellen;" und wir sehen die mancherlei Absoluta, die hierzu erforderlich sind:

a. „Das Denken wird nicht erst in der Anwendung und durch die Anwendung und als ein Angewendetes zu einem Denken, sondern es muß sein innerer Charakter hier verstanden werden, und dieser ist die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben, in Einem und Ebendemselben, und durch Ein und Ebendasselbe; — die reine Identität, die absolute, alles Außereinander, Nacheinander und Nebeneinander aus sich ausschließende Unendlichkeit." [1]

b. Ein ganz „Anderes," als das Denken selbst, ist die „Anwendung des Denkens." . . . „So gewiß das Denken selbst keineswegs die Anwendung des Denkens ist, so gewiß muß in der Anwendung und durch dieselbe zum Denken"

c. noch ein Drittes „hinzukommen = C, die Materie der Anwendung des Denkens." [2] . . . „Diese im Denken theils vernichtete, theils mit ihm sich fügende Materiatur wird

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 100, 106—107.
[2] Ebendaselbst, S. 107, 110.

postulirt; und die Befugniß und die Nothwendigkeit, die Materie anzunehmen und vorauszusetzen, liegt darin, daß das Denken unmöglich angewendet werden könnte, wenn nicht eine Materie wäre. Weil nun die Materie nicht seyn kann, was das Denken ist, — (denn, wenn sie dasselbe wäre, wäre sie nicht ein Anderes und es fände keine Anwendung Statt; weil der innere Charakter des Denkens die Einheit ist): — so ist der innere Charakter der Materie" der jenem entgegengesetzte, — „Mannigfaltigkeit." [1] — Was ehemals geradezu als empirisch gegeben angenommen wurde, wird seit den Kantischen Zeiten postulirt, und so was heißt dann immanent bleiben; nur im Subjectiven — (das Objective muß postulirt seyn) — werden empirisch gegebene Gesetze, Formen, oder wie man sonst will, unter dem Namen von Thatsachen des Bewußtseyns annoch verstattet.

Was zuerst das Denken betrifft, so setzt, wie schon oben erinnert, Reinhold den „Grundfehler aller neuern Philosophie, in das Grundvorurtheil und die böse Angewöhnung, daß man das Denken für eine bloß subjective Thätigkeit nehme, und ersucht, „nur zum Versuch," vor der Hand, einmal, „von aller Subjectivität und Objectivität desselben zu abstrahiren." Es ist aber nicht schwer zu sehen, daß, — so wie das Denken in die reine, d. h. von der Materiatur abstrahirende, also entgegengesetzte Einheit gesetzt wird, und dann, wie nothwendig ist, auf diese Abstraction das Postulat einer vom Denken wesentlich verschiedenen und unabhängigen Materie folgt, — jener Grundfehler und Grundvorurtheil selbst in seiner ganzen Stärke hervortritt. Das Denken ist hier wesentlich nicht die Identität des Subjects und Objects, wodurch es als die Thätigkeit der Vernunft charakterisirt, und damit zugleich von aller Subjectivität und Objectivität

[1] Bardili's Grundriß der ersten Logik, S. 35, 114; Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 111—112.

nur dadurch abstrahirt wird, daß es Beides zugleich ist; sondern das Object ist eine für's Denken postulirte Materie, und dadurch das Denken nichts Anderes als ein subjectives. Wenn man dem Ersuchen also auch den Gefallen thun wollte, von der Subjectivität des Denkens zu abstrahiren, und es als subjectiv und objectiv zugleich, und also zugleich mit keinem dieser Prädicate zu setzen: so wird dieß nicht verstattet, sondern durch die Entgegensetzung eines Objectiven wird es als ein Subjectives bestimmt, und die absolute Entgegensetzung zum Thema und Princip der durch die Logik in Reduction gefallenen Philosophie gemacht.

Nach diesem Princip fällt denn auch die Syntheſe aus. Sie ist mit einem popularen Worte als eine Anwendung ausgedrückt; und auch in dieser dürftigen Gestalt, für welche von zwei absolut Entgegengesetzten zum Syntheſiren nicht viel abfallen kann, stimmt sie damit nicht überein, daß das erste Thema der Philosophie ein Begreifliches seyn soll. Denn auch die geringe Syntheſe des Anwendens enthält einen Uebergang der Einheit in das Mannigfaltige, eine Vereinigung des Denkens und der Materie: schließt also ein sogenanntes Unbegreifliches in sich. Um sie syntheſiren zu können, müßte Denken und Materie nicht absolut entgegengesetzt, sondern ursprünglich Eins gesetzt werden; und damit wären wir bei der leidigen Identität des Subjects und Objects, der transscendentalen Anschauung, dem intellectuellen Denken.

Doch hat Reinhold in dieser vorhergehenden und einleitenden Exposition nicht Alles angebracht, was aus dem „Grundriß der Logik" zur Milderung jener Art von Schwierigkeit, die in der absoluten Entgegensetzung liegt, dienen kann. Nämlich der Grundriß postulirt, außer der postulirten Materie und ihrer deducirten Mannigfaltigkeit, auch eine innere Fähigkeit und Geschicklichkeit der Materie, gedacht zu werden; neben „der Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, noch Etwas, das sich durch's Denken nicht zernichten läßt," das „auch den Gewahrnehmungen der Pferde" nicht fehle, — eine vom Denken

unabhängige Form, mit welcher, „weil sich" nach dem Gesetze der Natur „die Form nicht durch die Form zerstören läßt, sich die Form des Denkens zu fügen hat," — einen (außer der nicht denkbaren Materiatur, dem Ding-an-sich) absoluten vorstellbaren Stoff, der vom Vorstellenden unabhängig ist, aber in der Vorstellung auf die Form bezogen wird.[1] Dieß Beziehen der Form auf den Stoff nennt Reinhold immer Anwendung des Denkens und vermeidet den Ausdruck: Vorstellen, den Bardili dafür gebraucht. Es ist nämlich behauptet worden, daß der Grundriß der Logik nichts als die aufgewärmte „Elementar-Philosophie" sey. Es scheint nicht, daß man Reinhold die Absicht zugeschrieben habe, als ob er etwa die im philosophischen Publicum nicht mehr gesuchte Elementar-Philosophie in dieser kaum veränderten Form in die philosophische Welt hätte wieder einführen wollen: sondern daß das lautere Empfangen und reine Lernen der Logik unwissender Weise eigentlich bei sich selbst in die Schule gegangen sey.

Reinhold setzt dieser Ansicht der Sache folgende Beweisgründe in den Beiträgen entgegen: Daß Er, erstens, statt seine „Elementar-Philosophie im Grundriß der Logik zu suchen, . . . Verwandtschaft mit dem Idealismus" in ihm gesehen: und zwar „wegen des bittern Spottes, womit" Bardili der Rheinhold'schen Theorie „bei jeder Gelegenheit erwähne, eher jede andere Philosophie darin geahnet habe;"

— „daß die Worte Vorstellung, Vorgestelltes und bloße Vorstellung u. s. w. im Grundriß durchaus in einem Sinne vorkommen, der demjenigen, in welchem sie von dem Verfasser der Elementar-Philosophie gebraucht wurden, (was" Er „wohl am Besten wissen müsse) durchaus entgegengesetzt sey;"

— „durch die Behauptung, daß jener Grundriß, auch nur in irgend einem denkbaren Sinne, Umarbeitung der Reinhold'schen

[1] Bardili's Grundriß der Logik, S. 67, 66, 99, 88, 114 u. s. f.

Elementar-Philosophie sey, thue der, der dieß behauptete, augenscheinlich dar, daß er nicht verstanden habe, was er beurtheilt." [1]

Auf den ersten Grund, den bitteren Spott, ist sich weiter nicht einzulassen. Die übrigen sind Behauptungen, deren Tristigkeit aus einer kurzen Vergleichung der Hauptmomente der Theorie mit dem Grundriß sich ergeben wird.

Nach der Theorie „gehört zum Vorstellen als innere Bedingung, wesentlicher Bestandtheil der Vorstellung"

a. „ein Stoff der Vorstellung, das der Receptivität Gegebene, dessen Form die Mannigfaltigkeit ist;"

b. „eine Form der Vorstellung, das durch die Spontaneität Hervorgebrachte, dessen Form die Einheit ist." [2]

In der Logik:

a. ein Denken, eine Thätigkeit, deren Grundcharakter Einheit;

b. eine Materie, deren Charakter Mannigfaltigkeit ist.

c. Das Beziehen Beider aufeinander heißt in der Theorie und in der Logik: Vorstellen; nur daß Reinhold immer Anwendung des Denkens sagt. Form und Stoff, Denken und Materie sind in Beiden gleicherweise für sich selbst bestehend.

Was noch die Materie betrifft, so ist

a. ein Theil derselben, in der Theorie und in der Logik, das Ding-an-sich; dort „der Gegenstand selbst, insofern er nicht vorstellbar ist," [3] — aber so wenig geläugnet werden kann, als die vorstellbaren Gegenstände selbst; [4] hier die Materiatur, die im Denken zernichtet werden muß, das nicht Denkbare der Materie.

b. Der andere Theil des Objects ist in der Theorie der bekannte „Stoff der Vorstellung;" [5] in der Logik die vom Denken

[1] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, S. 128—129.
[2] Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, S, 230, 255—285.
[3] Ebendaselbst, S. 244.
[4] Ebendaselbst, S. 433.
[5] Ebendaselbst, S. 304.

unabhängige „unvertilgbare“ [1] Form des Objects, mit welcher die Form des Denkens, weil die Form die Form nicht zernichten kann, sich fügen muß.

Und „über diese Zweitheiligkeit“ des Objects (ein Mal: einer für's Denken absoluten Materiatur, mit welcher das Denken sich nicht zu fügen, sondern nichts anzufangen weiß, als sie zu zernichten, d. h. von ihr zu abstrahiren, — das andere Mal: einer Beschaffenheit, die dem Object wieder unabhängig von allem Denken zukommt, aber einer Form, die es geschickt macht, gedacht zu werden, mit der sich das Denken fügen muß, so gut es kann) soll sich „das Denken in das Leben hineinstürzen.“ [2] In der Philosophie kommt das Denken aus dem Sturze in eine solche absolute Dualität mit gebrochenem Halse an; — eine Dualität, die ihre Formen unendlich wechseln kann, aber immer eine und eben dieselbe Unphilosophie gebiert. In dieser neu aufgelegten Theorie seiner eigenen Lehre findet Reinhold, — nicht unähnlich jenem Manne, der, zu seiner größten Zufriedenheit, aus dem eigenen Keller unwissender Weise bewirthet wurde, — alle Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gegangen, die philosophischen Revolutionen im neuen Jahrhundert geendigt; so daß nunmehr der philosophische ewige Frieden, in der allgemeingültigen Reduction der Philosophie durch Logik, unmittelbar eintreten kann.

Die neue Arbeit in diesem philosophischen Weinberg fängt Reinhold, wie sonst das politische Journal jedes seiner Stücke, mit der Erzählung an, daß es anders und abermal anders ausgefallen sey, als er vorausgesagt habe: „Anders, als“ er „es im Anfang der Revolution ankündigte; — anders, als“ er „in der Mitte derselben ihren Fortgang zu befördern suchte; — anders, als“ er „gegen das Ende derselben ihr Ziel erreicht glaubte;“ — er fragt, „ob er sich nicht zum vierten Mal täusche?“ [3] Sonst

[1] Bardili's Grundriß der Logik, S. 82.

[2] Ebendaselbst, S. 69.

[3] Reinhold's Beiträge, 1stes Heft, Vorrede, S. III—IV.

wenn die Menge der Täuschungen die Berechnung der Wahrscheinlichkeit erleichtern kann, und in Rücksicht auf dasjenige, was man eine Autorität nennt, in Betracht kommen kann: so kann man aus den Beiträgen, vor dieser, die keine wirkliche seyn sollte, zu jenen drei erkannten noch mehrere aufzählen:

— nämlich nach S. 126. hat Reinhold „den Zwischenstandpunkt zwischen der Fichte'schen und Jacobi'schen Philosophie, den er gefunden zu haben glaubte, auf immer verlassen müssen;"

— er „glaubte, wünschte u. s. w. (S. 129.) daß sich das Wesentliche der Bardili'schen Philosophie auf das Wesentliche der Fichte'schen und umgekehrt zurückführen lasse; und legte es alles Ernstes bei Bardili darauf an, ihn zu überzeugen, daß er ein Idealist sey." Aber nicht nur war Bardili nicht zu überzeugen, im Gegentheil wurde Reinhold durch Bardili's Briefe (S. 130.) „gezwungen, den Idealismus überhaupt aufzugeben;"

— da der Versuch mit Bardili mißlungen war, „legte" er „Fichten den Grundriß dringend ans Herz" (S. 163.), wobei er ausruft: „Welch' ein Triumph für die gute Sache, wenn Fichte durch das Bollwerk seines und Ihres" (Bardili's) „Buchstabens hindurch bis zur Einheit mit Ihnen durchdränge!" — Wie es ausgefallen ist, ist bekannt.

Endlich darf auch in Rücksicht auf die geschichtlichen Ansichten nicht vergessen werden, daß es anders ist, als Reinhold dachte, wenn er in einem Theile der Schelling'schen Philosophie das ganze System zu sehen glaubte, und diese Philosophie für das hielt, was man gewöhnlich Idealismus nennt.

Wie es endlich mit der logischen Reduction der Philosophie ausfallen werde, darüber ist nicht leicht etwas voraus zu sagen. Die Erfindung ist, um sich außerhalb der Philosophie zu halten und doch zu philosophiren, zu dienlich, als daß sie nicht erwünscht seyn sollte. Nur führt sie ihr eignes Gericht mit sich. Weil sie nämlich unter vielen möglichen Formen des Standpunkts der Reflexion irgend eine wählen muß, so steht es in eines Jeden Be-

lieben, eine andere sich zu schaffen. So etwas heißt alsdann: durch ein neues System ein altes verdrängen, und muß so heißen, weil die Reflexionsform für das Wesen des Systems genommen werden muß; so hat auch Reinhold selbst in Bardili's Logik ein anderes System, als in seiner Theorie sehen können.

Die Begründungstendenz, die darauf ausgeht, die Philosophie auf Logik zurückzuführen, muß als eine sich fixirende Erscheinung einer Seite des allgemeinen Bedürfnisses der Philosophie ihre nothwendige und bestimmte objective Stelle in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen der Bildung einnehmen, die sich auf Philosophie beziehen, aber eine feste Gestalt sich geben, ehe sie zur Philosophie selbst gelangen. Das Absolute in der Linie seiner Entwickelung, die es bis zur Vollendung seiner selbst producirt, muß zugleich auf jedem Punkte sich hemmen und sich in eine Gestalt organisiren; und in dieser Mannigfaltigkeit erscheint es als sich bildend.

Wenn das Bedürfniß der Philosophie ihren Mittelpunkt nicht erreicht, zeigt es die zwei Seiten des Absoluten, welches Inneres und Aeußeres, Wesen und Erscheinung zugleich ist, getrennt; — das innere Wesen, und die äußere Erscheinung besonders. Die äußere Erscheinung für sich wird zur absolut objectiven Totalität, zu der ins Unendliche zerstreuten Mannigfaltigkeit, welche in dem Streben nach der unendlichen Menge ihren bewußtlosen Zusammenhang mit dem Absoluten kund giebt; und man muß dem unwissenschaftlichen Bemühen die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß es vom Bedürfniß einer Totalität insofern etwas verspürt, als es das Empirische ins Unendliche hinaus auszubreiten strebt, — ob zwar eben dadurch nothwendig am Ende der Stoff sehr dünne wird. Dieses Bemühen mit dem unendlichen objectiven Stoff bildet den entgegengesetzten Pol zu dem Pol der Dichtigkeit, die im innern Wesen zu bleiben strebt, und aus der Contraction ihres gediegenen Stoffs nicht zur wissenschaftlichen Expansion herausgelangen kann. Jenes bringt in den Tod des We-

sens, das es behandelt, durch unendliche Geschäftigkeit, zwar nicht ein Leben, aber doch ein Regen; und wenn die Danaiden, wegen des ewigen Auslaufens des Wassers, nie zur Fülle gelangen, so jene Bemühungen dagegen nicht, indem sie durch das beständige Zugießen ihrem Meer eine unendliche Breite geben. Wenn sie die Befriedigung nicht erreichen, nichts mehr zu finden, das unbegossen wäre, so erhält die Geschäftigkeit eben darin ewige Nahrung auf der unermeßlichen Oberfläche: feststehend auf dem Gemeinspruch, daß „ins Innere der Natur kein erschaffener Geist dringt", giebt sie auf, Geist und ein Inneres zu erschaffen und das Todte zur Natur zu beleben. Die innere Schwerkraft des Schwärmers hingegen verschmäht das Wasser, durch dessen Zutritt zu der Dichtigkeit sie sich zur Gestalt krystallisiren könnte; der gährende Drang, der aus der Naturnothwendigkeit, eine Gestalt zu produciren, stammt, stößt ihre Möglichkeit zurück, und löst die Natur in Geister auf: bildet sie zu gestaltlosen Gestalten, oder wenn die Reflexion überwiegend ist über die Phantasie, entsteht ächter Scepticismus.

Einen falschen Mittelpunkt zwischen Beiden bildet eine Popular- und Formular-Philosophie, welche Beide nicht gefaßt hat, und darum es ihnen so zu Dank machen zu können glaubt, daß das Princip einer jeden in seinem Wesen bliebe, und durch eine Modification Beide sich in einander schmiegten. Sie ergreift nicht beide Pole in sich, sondern, in einer oberflächlichen Modification und nachbarlichen Vereinigung, entschwindet ihr das Wesen beider und sie ist beiden so wie der Philosophie fremd. Sie hat vom Pole der Zerstreuung das Princip der Entgegensetzung, aber die Entgegengesetzten sollen nicht bloße Erscheinungen und Begriffe ins Unendliche, sondern Eins derselben auch ein Unendliches und Unbegreifliches seyn; — somit sollte das Bedürfniß des Schwärmers nach einem Uebersinnlichen befriedigt werden. Aber das Princip der Zerstreuung verschmäht das Uebersinnliche, wie das Princip der Schwärmerei die Entgegensetzung des Ueber-

sinnlichen und irgend ein Bestehen eines Beschränkten neben demselben verschmäht. Ebenso wird jeder Schein eines Mittelpunkts, den die Popularphilosophie ihrem Princip der absoluten Nicht-Identität eines Endlichen und Unendlichen giebt, von der Philosophie verworfen; — welche den Tod der Entzweiten durch die absolute Identität zum Leben erhebt, und, durch die, sie Beide in sich verschlingende, und Beide gleich mütterlich setzende Vernunft, nach dem Bewußtseyn dieser Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. nach Wissen und Wahrheit strebt.

Ueber das

Verhältniß der Naturphiloſophie

zur

Philoſophie überhaupt.

(Zuerſt erſchienen im Kritiſchen Journal: Bd. I., St. 3.; 1802.)

Der Zweck dieſes Aufſatzes iſt, mehrere, theils aus einer einſeitigen und falſchen Anſicht der Philoſophie, theils aus Seichtigkeit und gänzlicher Unwiſſenſchaftlichkeit entſpringende Vorurtheile und Aeußerungen gegen und über die Naturphiloſophie in ihr Licht zu ſtellen.

Wenn hier ein Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt angenommen wird, ſo iſt ſelbiges keineswegs als ein untergeordnetes Verhältniß zu begreifen. Was Philoſophie iſt, iſt es ganz und ungetheilt; was es nicht in dieſem Sinne iſt, oder ſeine Principien von der Philoſophie nur entlehnt, übrigens aber ſich ganz von dem Gegenſtand derſelben entfernt, und ganz andere als philoſophiſche Zwecke verfolgt, kann nicht Philoſophie, auch nicht im ſtrengern Sinn philoſophiſche Wiſſenſchaft heißen.

Alle Unterſchiede, welche in dieſer Rückſicht gemacht werden, ſind leer und bloß ideell; es iſt nur Eine Philoſophie und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie. Was Ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen.

Die vollkommene Erſcheinung der Philoſophie tritt nur in der Totalität aller Potenzen hervor. Das Princip der Philoſophie ſelbſt hat deßhalb, als die Identität aller, nothwendig keine Potenz. Aber dieſer Indifferenzpunkt der abſoluten Einheit liegt wieder in jeder beſondern Einheit für ſich, ſo wie in jeder ſich

alle wiederholen. Das Conſtruiren der Philoſophie geht nicht auf ein Conſtruiren der Potenzen, als ſolcher, und demnach als verſchiedener, ſondern in jeder nur auf Darſtellung des Abſoluten, ſo daß jede für ſich wieder das Ganze iſt. Das Verhältniß der einzelnen Theile in dem geſchloſſenen und organiſchen Ganzen der Philoſophie iſt wie das der verſchiedenen Geſtalten in einem vollkommen conſtruirten poetiſchen Werk, wo jede, indem ſie ein Glied des Ganzen iſt, doch, als vollkommener Reflex deſſelben, wieder in ſich abſolut und unabhängig iſt.

Ihr könnt die einzelne Potenz herausheben aus dem Ganzen und für ſich behandeln; aber nur inſofern Ihr wirklich das Abſolute in ihr darſtellt, iſt dieſe Darſtellung ſelbſt Philoſophie. In jedem andern Fall, wo ihr ſie als beſondere behandelt, und für ſie, als beſondere, Geſetze oder Regeln aufſtellt, kann ſie nur Theorie eines beſtimmten Gegenſtandes, wie Theorie der Natur, Theorie der Kunſt heißen. Ihr könnt, um dieß allgemein zu faſſen, überhaupt bemerken, daß alle Gegenſätze und Differenzen nur verſchiedene Formen ſind, die in ihrer Verſchiedenheit weſenlos: nur in ihrer Einheit, und — da die Einheit aller nicht wieder ein Beſonderes ſeyn kann — nur inſofern reell ſind, als jede in ſich das abſolute Ganze, das Univerſum repräſentirt. Wenn Ihr nun die Geſetze auf das Beſondere als Beſonderes gründet, ſo entfernt Ihr ebendadurch Euren Gegenſtand von dem Abſoluten, Eure Wiſſenſchaft von der Philoſophie.

Die Naturphiloſophie iſt alſo, als ſolche, die Philoſophie ganz und ungetheilt, und inwiefern Natur das objective Wiſſen, und der Ausdruck des Indifferenzpunkts, ſofern er in ihr liegt, Wahrheit, ſo wie deſſelben, ſofern er in der idellen Welt liegt, Schönheit iſt, kann die ganze Philoſophie, von der theoretiſchen Seite angeſehen, Naturphiloſophie heißen.

Daß in anderer Rückſicht auch die Theorie der Natur, als ſpeculative Phyſik, ihre Grundſätze aus der Naturphiloſophie nimmt, geht uns hier nichts an; und wir ſchließen dieſe Beziehung für

gegenwärtig völlig aus. Es ist von Naturphilosophie als solcher und an sich die Rede, nicht von dem, was von ihr nur abgeleitet ist, obgleich dieses fast allgemein mit ihr verwechselt wird.

Nach diesen Erklärungen kann von einem Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie nur die Rede seyn, entweder inwiefern ihre Idee auf etwas, das man für Philosophie hält, bezogen, oder inwiefern sie, in ihrer Absolutheit, als integranter und nothwendiger Theil der ganzen Philosophie betrachtet wird.

Diese selbst aber kann wieder unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden, entweder von der reinwissenschaftlichen Seite: oder in ihrer Weltbeziehung, welche vornehmlich zwei Seiten hat, die Beziehung auf die Religion, sofern diese die zur unwandelbaren objectiven Anschauung gewordene Speculation selbst ist, und die auf die Moralität, sofern diese ein objectiver Ausdruck speculativer Ideen im Handeln ist.

Die Poesie, so lange sie noch nicht Sache der Gattung oder wenigstens eines ganzen Geschlechts, und das Ein- und Alles einer Nation geworden ist, wird selbst nur in Beziehungen betrachtet; unbedingte und allgemeingültige Beziehungspunkte sind selbst nur die beiden angegebenen, auf die wir uns aus diesem Grunde auch in der gegenwärtigen Betrachtung einschränken wollen.

I.

Die schiefen Urtheile, welchen die Naturphilosophie von Seiten dessen, was man Philosophie zu nennen beliebt, ausgesetzt ist, sind so tief verflochten in den Grundirrthum, der fast allen neuern Bestrebungen und selbst den versuchten Umkehrungen unverrückt zu Grunde gelegen hat, daß man, um jene zu würdigen, nothwendig bis auf diesen zurückgehen muß.

Da derselbe gewissermaßen zugleich der Centralpunkt der ganzen modernen Cultur ist, so ist für die Philosophie, die aus dem von ihr gezogenen Kreis von allgemeinen Ideen herausschreitet, nirgends ein Anknüpfungspunkt. Der historische Faden, der sonst

Manche von einer Form der Philoſophie zur andern zu leiten vermag, reißt hier ab; ſie müßten in eine viel frühere Zeit zurückgehen, als ihnen bekannt iſt, um jenen Punkt zu finden. Da alſo die, welche von einer Seite wirklich Philoſophen ſind, in der Regel kein anderes Beurtheilungsprincip, als das ihrer eigenen Beſchränktheit: die es nicht ſind, obgleich ſie ſich rühmen, es zu ſeyn, kein anderes, als das der hiſtoriſchen Vergleichung und Entgegenſtellung haben; ſo iſt ohne Aufdeckung des Punkts, über den ſie vor allen Dingen hinaus müſſen, ehe ſie über den Grund und die Tendenz der Naturphiloſophie zu urtheilen im Stande ſind, ihre Meinung darüber auf keine Weiſe zu berichtigen.

Dieſer Punkt, über den ſie bisher nicht hinaus können, iſt (um es auf's Kürzeſte zu ſagen) die unbedingte Forderung, *das Abſolute außer ſich zu haben*. Wie ſelbſt aus der Wirkung des Chriſtenthums, das die ganze Cultur der ſpätern Welt allgebietend beſtimmte, und der Aufnahme des Abſoluten in die innerſte Subjectivität unmittelbar das Entgegengeſetzte — gänzliches Hinausrücken des Göttlichen über die durch Zurückziehung ihres Lebensprincips erſtarrte Welt — nothwendig entſtand, iſt hier nicht der Ort weiter auszuführen: ſo wenig als nöthig iſt, die Tiefe und unüberwindliche Einwurzelung jener Forderung daraus weiter begreiflich zu machen, daß ſie ſich der höchſten Irreligioſität am Meiſten empfahl; welche, — indem ſie, durch die Entfernung Gottes (als einer außer- und überweltlichen Subſtanz) aus der Welt, ihm den höchſten Tribut der Frömmigkeit bezahlt zu haben glaubte, — dagegen in dieſer Welt deſto freiere Hände behielt, und ſie nach dem gemeinſten Verſtande ſowohl betrachten als gebrauchen konnte.

Daß aller Dogmatismus überhaupt, daß namentlich in den neueſten Zeiten Jacobi's Predigen und Reinhold's Verſichern keine andere Urſache habe, als jenes unaustilgbare Begehren, iſt vielleicht allgemein genug anerkannt. Weniger anerkannt iſt bis jetzt, daß die reine Umkehrung der Forderung, nämlich *das Ich außer*

dem Absoluten zu halten, für die Philosophie ganz dasselbe Resultat gewähre; und der Grund, warum dieß nicht so allgemein bemerkt wird, ist folgender. Da man, dem ersten Princip unbeschadet, das Absolute wieder als Glaube, mithin so, daß es, theoretisch angesehen, doch immer nur im Ich und für das Ich, und nur praktisch betrachtet, unabhängig vom Ich, außer ihm ist, in die Philosophie hintennach einführen kann: so hat man den Vortheil, sich, gegenüber vom Dogmatismus, der das Außer-sich-Haben des Absoluten behauptet, das läugnende und annihilirende Verhältniß zu geben, ohne daß man deßwegen das Absolute wahrhaft im Ich hätte, welches nicht seyn könnte, ohne dieses als besondere Form zu vernichten.

Es ist an sich offenbar, daß, wie das Außer-sich-Setzen des Absoluten im Dogmatismus zum innern und verborgenen Grund die Forderung hat, daß das Ich außer dem Absoluten bleibe: so das zugestandene und zum Princip gemachte Setzen des Ich außer dem Absoluten durch eine sehr einfache Nothwendigkeit hinwiederum das Setzen des Absoluten außer dem Ich zur Folge hat. Daß aber die Folge wieder das innere Motiv des Grundes sey, wird vielleicht aus Folgendem klar werden.

Bei dieser Wendung, welche allerdings eine Umkehrung des Dogmatismus ist, wird in der theoretischen Philosophie das Ansich geläugnet, nicht als ob das Ich es wahrhaft in sich, oder sich wahrhaft in es setzte; sondern es wird schlechthin aufgehoben, seine Realität gänzlich hinweg geläugnet, aus dem Grund, weil es doch immer wieder, als Gedankending, in das Ich setzbar, und insofern ein Product des Ich sey.

Hier ist also die Forderung offenbar ausgesprochen: das Ansich müsse, um reell zu seyn, unabhängig von dem Ich, außer ihm seyn, d. h. es ist die ganze Voraussetzung des Dogmatismus sonnenklar ausgedrückt.

Die ganz eigene Verwirrung, eine Philosophie darum gerade

für Idealismus und ſogar vollendeten zu halten und auszugeben, weil ſie 1. das Anſich überhaupt (das abſolut Ideale), 2. weil ſie es aus dem Grunde läugnet, daß es nur als Ding-an-ſich, als ein Außer dem Ich, demnach dogmatiſch-realiſtiſch, denkbar erſcheint, — dieß hat, außer der Tradition von Kant (der übrigens, wie ſich beweiſen ließe, ein ganz anderes Recht hatte, ſeine Philoſophie Idealismus zu nennen), ſeinen Grund wohl vorzüglich nur in dem Imponirenden, das es gegenüber von dem gemeinen Verſtand hat, wenn ihm verſichert wird, daß die einzelnen ſinnlichen Dinge nicht außer ihm exiſtiren; ſo wie in der verborgenen Wichtigkeit, die der Realität dieſer Dinge gegeben wird, daß man: ſie läugnen, für das Charakteriſtiſche einer beſondern Philoſophie halten, und dieſe ſich durch ſolches Läugnen allein den Namen Idealismus verdienen kann.

Weil aber nach der ganzen Abſicht dieſes Idealismus das Ich in ſeiner empiriſchen Integrität bleiben ſoll (denn eben darum wird das Anſich weggeſchafft, weil um des Ich willen, das für ſich beſtehen ſoll, es auch außer demſelben gedacht werden muß), — da er überhaupt ſich zum Geſetz macht, das reine Bewußtſeyn nur, ſofern es im empiriſchen gegeben iſt, anzuerkennen, dieſes aber (das empiriſche) nicht iſt ohne die Berührung der Objecte: ſo iſt nothwendig, daß durch einen theoretiſch unbegreiflichen Anſtoß, oder auch vermöge unbegreiflicher das Ich einſchließender Schranken ſo viel Affectionen in es geſetzt ſeyen, als den Objecten entſprechen. Dieſe Seite des Ich iſt die empfindende und zugleich praktiſche; durch die Anſchauung, alſo in ſeiner Qualität als Intelligenz, deren innere Thätigkeit ein ſich Hin- und Herbewegen iſt, werden die Qualitäten der Glattheit, Rauhheit, Süßigkeit oder Bitterkeit in den Raum — die allgemeine Form des ſich Hin- und Herbewegens, äußerlich angeſchaut — geſetzt, über Flächen verbreitet, und, mit einem Wort, zu concreten Dingen ausgebildet.

Daß dergleichen Popularitäten, ſo wie eine ſolche Vorſtellung

der Natur, nach welcher sie in Affectionen wie grün und gelb u. s. w., und dazu producirten runden oder eckigten Objecten besteht, eine Naturphilosophie füglich entbehren machen, ist offenbar genug. Besonders bemerkenswerth aber ist die Einbildung, die Natur annihilirt zu haben dadurch, daß man die Accidenzen in ihrer ganzen empirischen Realität erhalten, und nur das Wesen oder die Substanz, dem sie inhäriren, in das Ich verpflanzt hat; als ob sie da nun nicht eben erst recht festsäßen, und ganz unvertilglich wären.

Es kann nicht zweifelhaft seyn, warum in dieser Form der Philosophie weder überhaupt eine Natur noch eine Naturphilosophie statuirt wird; — das Letztere nämlich nicht etwa, wie jene sich den Schein geben möchte, weil Naturphilosophie einen empirischen Realismus begründet, sondern vielmehr, weil sie den in den oben beschriebenen Affectionen des Ich begründeten empirischen Realismus für nichts hält, und auf das Ansich und Intelligible der Natur geht; nicht weil sie einen Gegensatz der Natur und des Ich, — ein Seyn der Natur außer dem Ich, — sondern weil sie eine absolute Identität behauptet, in der Beide gemeinschaftlich versenkt werden: weil sie also weder in dem unbegreiflichen Anstoß, noch in den unbegreiflichen Schranken eine wahre Schranke erkennt, — und, mit einem Wort, absoluter Idealismus ist.

Wir müssen uns von der praktischen Seite jener Art der Philosophie noch genauer unterrichten, um ganz im Klaren zu sehen, welche Bewandniß es mit ihrem Idealismus in Bezug auf Dogmatismus hat.

Die Behauptung ist: vom theoretischen Standpunkt aus sey die Philosophie Idealismus; auf dem praktischen stelle sich der Realismus her, und trete in seine Rechte wieder ein.

Es ist damit keineswegs auf ein wahres Erheben des Idealismus zur Absolutheit, in welcher er den Realismus von selbst begreift, demnach auf keine wahre Aufhebung des Gegensatzes

dieſer Beiden abgeſehen. Da ferner jener praktiſche Standpunkt doch auch wieder ſeine theoretiſche Anſicht hat, — und nur das, was in Anſehung ſeiner ſpeculativ behauptet wird, kann ja wirkliche Philoſophie ſeyn: — ſo löſt ſich auch von dieſer Seite nothwendig das Ganze wieder in den Idealismus auf, der das Ich außer dem Abſoluten und demnach auch dieſes außer jenem hält.

Um die Frage auf's Rundeſte zu ſtellen: Was iſt es eigentlich, das dieſen Idealismus antreibt, den Realismus in der praktiſchen Philoſophie zu ſuchen? — Es iſt ſein Begriff von Realismus, nach welchem das Ich das Abſolute außer ſich haben muß, unabhängig von ſich, wenn es reell ſeyn ſoll.

Es giebt für ihn keine Realität des Abſoluten, als in dem Verhältniß der Sklaverei und Unterwerfung des Ich unter jenes. Das Abſolute muß in der Geſtalt des abſoluten Gebietens, das Ich in der Geſtalt des unbedingten An- und Aufnehmens dieſes Gebietens erſcheinen, wenn ſeine Vorſtellung von Realität realiſirt werden ſoll. Nur das Kategoriſche der Pflicht läßt mit ſich nicht jenes in der theoretiſchen Philoſophie getriebene Spiel treiben, daß es immer wieder als Gedankending in das Ich geſetzt, und dadurch ſein Product wird. Darum, weil es in dieſem Verhältniß die Qualität eines abſoluten Außer-dem-Ich behält, — iſt es reell!

Dazu gehört aber, daß es wirklich nie zur abſoluten Aufnahme jenes Kategoriſchen und Unendlichen in das Ich komme; denn käme es dazu, ſo wäre der unumgänglich nothwendige und erwünſchte Gegenſatz des Ich und des Abſoluten aufgehoben. Das Abſolute wäre ja nun wieder im Ich geſetzt, alſo nicht mehr reell; es iſt alſo nothwendig, daß dieſes Verhältniß in einem unendlichen Progreſſus prolongirt werde, wenn das Syſtem bleiben ſoll: unmöglich alſo auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit ſey, und das Endliche ſich die Unendlichkeit voraus nehme.

Weil aber die Empfindungen und Affectionen des Ich auch dazu gehören, daß es als empiriſches, und demnach auch in der

Entgegenſetzung und bloß relativen Einheit mit dem reinen Ich, welches das reine Wollen ſelbſt iſt, erhalten werde: ſo müſſen nun ferner dieſe Affectionen zum voraus ſo beſtimmt ſeyn, daß ſie den praktiſchen Zwecken der Vernunftweſen entſprechen. Das Licht iſt kein Durchbrechen des göttlichen Princips in der Natur, kein Symbol des ewigen der Natur eingebildeten Urwiſſens; es iſt, damit die, leiblich aus zäher und modificabler Materie zuſammengeſetzten, Vernunftweſen, indem ſie mit einander ſprechen, zugleich einander ſehen können: ſo wie die Luft, damit, indem ſie einander ſehen, ſie zugleich mit einander ſprechen können. Dieſe Vernunftweſen, welche doch ſelbſt wieder eingeſchränkte Erſcheinungen der abſoluten Vernunft, und ebenſo empiriſch ſind, als irgend ein Anderes, an deren Thun und Treiben man auch keinen Grund erkennen kann, warum ſie eben dieſe Priorität behaupten, ſind demnach der allgemeine Stock im Univerſum, dem die geſammte Endlichkeit inoculirt iſt. Welches aber die abſolute Identität ſey, worin jedem Vernunftweſen ſeine allgemeine und beſondere Beſchränktheit prädeterminirt, und in der auch die Natur zuletzt allein begriffen iſt, — wird ſich aus dem Folgenden ergeben.

Wie die nordiſch-barbariſchen Sprachen für das Abſolute keinen anderen Ausdruck haben, als der von gut hergenommen iſt: ſo iſt die moraliſche Weltordnung, nur paraphraſtiſch, Ausdruck einer gleichen, — nicht Sprach-, ſondern philoſophiſchen Armuth. Indem das Abſolute, ſtatt der ſpeculativen, eine rein moraliſche Bedeutung bekommt, geht dieſelbe nothwendig auf Alles über. Daß auch das Univerſum auf eine moraliſch bedingte Welt reducirt und alle übrige Schönheit und Herrlichkeit der Natur in dergleichen Beziehungen aufgelöſt wird, hat keine Bedeutung; da dieſe doch großentheils nur aus Glattheit und Rauheit, Grünheit und Gelbheit, wozu wir das Glatte und Rauhe, Grüne und Gelbe erſt produciren, beſteht.

Es giebt keine andere Idee Gottes, als die angegebene, weil er nur in dieſer Beziehung, der der Pflicht, ewig außer dem

Ich bleibt. Nur in einer sittlichen Ordnung auch kann die Natur entworfen seyn und Realität haben; denn nur in ihr kann jedem Individuum die allgemeine und besondere Beschränktheit bestimmt seyn, kraft welcher es sich selbst seine Welt entwirft: da diese überhaupt die Sphäre seiner Pflicht, und ohne den kategorischen Imperativ überall keine Welt ist.

Die wahrhaft speculative Frage bleibt dabei noch immer unbeantwortet: nämlich wie das schlechthin Eine, der schlechthin einfache ewige Wille, aus dem Alles ausfließt, sich in eine Vielheit, und aus der Vielheit wiedergeborne Einheit, — eine moralische Welt, — ausbreite. Zur Auflösung dieser Frage thut es nichts, daß das schlechthin Eine als ein Wille dargestellt wird; solche ideelle Bestimmungen sind für die Philosophie gänzlich zufällig, und bringen die Speculation nicht von der Stelle.

Jene Frage wäre eine unumgängliche, unvermeidliche Aufgabe, wenn diese Philosophie das, was für sie das Absolute ist, wirklich auch zum Princip machte; wovor sie sich aber wohl hütet. Sie hat die Bequemlichkeit, sich die ganze Endlichkeit mit dem Ich gleich geben zu lassen, und mit dem Dogmatismus auch dieses gemein, daß das Absolute für sie ein Resultat, ein zu Begründendes ist; und wenn jener auf Gott nur aus der Welt schließt, die er ohne ihn nicht begriffe, so nimmt dagegen diese, Idealismus genannte, Form der Philosophie Gott nur an, um die moralischen Zwecke reimen zu können, also keineswegs um seiner selbst willen. Gott möchte immerhin nicht seyn, wenn man nur ohne ihn in der moralischen Welt fertig würde: so wie dort, wenn man ohne ihn die Welt überhaupt erklären könnte. Er ist nicht um seiner eigenen Absolutheit willen, als die Idee aller Ideen, die durch sich selbst die absolute Realität unmittelbar in sich begreift, sondern in einer noch dazu einseitigen Beziehung auf die Vernunftwesen.

Nur daß sie der uralten Entzweiung eine neue Form gegeben hat, ist das Charakteristische dieser Philosophie — (solcher

Formen kann es unzählige geben, keine beſteht, jede trägt die Vergänglichkeit in ſich ſelbſt); — ſie kann nichts Bleibendes gründen. Ein Enthuſiasmus, der ſich groß dünkt, wenn er ſein Ich dem wilden Sturme der Elemente, den tauſendmal tauſend Sonnen und den Trümmern des Weltalls — in Gedanken — entgegenſtellt, macht ſie popular: und zu einer, übrigens tauben und hohlen, Frucht der Zeit, deren Geiſt dieſe leere Form eine Zeit lang emporgetragen hat, bis ſie, wie ſeine eigene Ebbe eintritt, mit ihm zugleich zurückſinkt.

Was bleibt, iſt nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieſes iſt wahrhaft Eins und unwandelbar daſſelbe. Einzig aus dieſem kann ſich ein wahres Univerſum des Wiſſens, eine Alles befaſſende Geſtaltung entwickeln. Nur was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt der ſymboliſchen Darſtellung fähig: fähig alſo auch deſſen, wohin jede wahre Philoſophie ſtrebt, in der Religion objectiv, ein ewiger Quell neuer Anſchauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menſchliche Handeln die Harmonie des Univerſums auszudrücken und abzubilden beſtrebt iſt.

II.

Das Vorhergehende zeigt deutlich das Verhältniß der Naturphiloſophie zu einem ſolchen Idealismus, der zwar die ſinnliche Realität läugnet, übrigens aber mit allen Gegenſätzen des Dogmatismus behaftet bleibt.

Da es ſich beweiſen läßt, daß (wenige große Erſcheinungen ausgenommen, die hier nicht in Anſchlag kommen können, da ſie allgemein mißkannt und verfolgt worden ſind) alle neueren Veränderungen der Philoſophie und der Anſicht des Univerſums, ſeit dem Dualismus des Carteſius (in welchem ſich die längſt vorhandene Entzweiung, nur mit Bewußtſeyn und wiſſenſchaftlich, ausgeſprochen hat), nur verſchiedene Formen der Einen unüber-

wundenen und der bisherigen Cultur unüberwindlichen Entgegenſetzung waren, — da im Gegentheil Naturphiloſophie durchaus nur aus einem Syſtem der abſoluten Identität hervorgehen und in einem ſolchen begriffen und erkannt werden kann —: ſo iſt um ſo weniger zu verwundern, daß ſie auch in dem, was man die allgemeinen Intereſſen der Menſchheit zu nennen pflegt, und was von der Philoſophie gleichſam das Allgemeingut iſt, überall Widerſpruch antreffen wird.

Nur ein gänzliches Mißkennen der Richtung unſerer Philoſophie kann daraus, daß wir die religiöſe und ſittliche Beziehung, welche der Philoſophie in den bisherigen Syſtemen gegeben wird, abſolut verwerfen müſſen, den Schluß ziehen, daß wir dieſe Beziehung überhaupt verwerfen. Es findet das gerade Gegentheil Statt. Weil wir eine Philoſophie, die nicht in ihrem Princip ſchon Religion iſt, auch nicht für Philoſophie anerkennen: verwerfen wir eine Erkenntniß des Abſoluten, die aus der Philoſophie nur als Reſultat hervorgeht, die Gott nicht an ſich, ſondern in einer empiriſchen Beziehung denkt. Aus dem Grunde eben, weil uns der Geiſt der Sittlichkeit und der Philoſophie Einer und derſelbe iſt: verwerfen wir eine Lehre, welcher zufolge das Intellectuelle wie die Natur nur Mittel der Sittlichkeit, und eben darum an ſich ſelbſt von dem innern Weſen der Sittlichkeit entblößt ſeyn müßte.

Wir bemerken, zum Verſtändniß des Folgenden, daß es uns unmöglich iſt, Religion, als ſolche, ohne hiſtoriſche Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes ſeyn, wenn man ſich überhaupt gewöhnt hat, das Hiſtoriſche aus dem Geſichtspunkt höherer Begriffe anzuſehen, und ſich von den Verhältniſſen der empiriſchen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wiſſen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geſchichte, ebenſo wie Alles, was in dem Lauf der Natur wirklich wird, vorher beſtimmt iſt. Es iſt kein Zufall, eben ſo wenig eine bedingte Nothwen-

digkeit, daß der allgemeine Geist der Religion der spätern Welt dieser bestimmte ist; und wenn er in einer Geistesrichtung, die einer vor uns untergegangenen Welt angehörte, seinen Gegensatz hat, so ist dieß in dem allgemeinen Plan der Schicksale der Welt und den ewigen Gesetzen, welche die Laufbahn der menschlichen Geschichte bestimmen, vorgezeichnet und gegründet.

Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Das Christenthum stellte diese Vereinung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf. Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt; und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurückführung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit mit den Bestimmungen der Welt haben sollte. Einzelne Abweichungen von der Richtung dieses Glaubens, und überhaupt Zwischenzustände können in Bezug auf das Ganze nicht in Betracht kommen; wir haben unseren Blick nur auf die allgemeinen und großen Erscheinungen zu heften.

Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Die dem Christenthum eigenthümliche Richtung ist die der Anschauung Gottes im Endlichen: sie entspringt aus dem Innersten seines Wesens, und ist nur in ihm möglich; denn daß diese Richtung einzeln auch vor und außer dem Christenthum war, beweist nur seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß auch die historischen Gegensätze, wie alle anderen, nur auf einem Vorherrschen beruhen.

Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Nichts beweist auffallender, daß der Mysticismus die nothwendige durch den innersten Geist des Christenthums vorgeschriebene Anschauungs-

weiſe iſt, als daß er ſelbſt in dem Entgegengeſetzteſten, wie der Proteſtantismus, wieder in neuen, und zum Theil nur dunklern Formen durchbrach. Wenn die Myſtiker des Chriſtenthums in der herrſchenden Meinung Widerſpruch fanden, und ſelbſt als Irrgläubige betrachtet und ausgeſtoßen wurden: ſo war es, weil ſie den Glauben in ein Schauen verwandelten, und die noch nicht reife Frucht der Zeit zum Voraus brechen wollten. Und wenn das allgemeine Streben der modernen Zeit dahin gegangen iſt, den Gegenſatz, der im Glauben (welcher kein Wiſſen iſt) beſteht, objectiv, — im Unglauben, ſubjectiv (demnach vollkommen) zu erhalten: ſo kann das nichts gegen die erſte Richtung beweiſen, welche im Glauben ſelbſt auf das Schauen als ein Gewiſſes, Zukünftiges deutete.

Den höchſten Punkt des Gegenſatzes mit dem Heidenthum macht die Myſtik im Chriſtenthum. In demſelben iſt die eſoteriſche Religion ſelbſt die öffentliche, und umgekehrt: dagegen ein großer Theil der Vorſtellungen in den Myſterien der Heiden ſelbſt mythiſcher Natur war. Sehen wir von den dunklern Gegenſtänden der letzten ab, ſo war die ganze Religion, wie die Poeſie der Griechen, frei von allem Myſticismus. Und vielleicht war es im Chriſtenthum eben zur vollkommnern Ausbildung ſeiner erſten Richtung nothwendig, daß die, ſich mehr und mehr der Poeſie nähernde, kryſtallhelle Myſtik des Katholicismus durch die Proſa des Proteſtantismus verdrängt werden mußte, innerhalb deſſen erſt der Myſticismus in der ausgebildetſten Form ausgeboren wurde.

Die beſtimmte Entgegenſetzung des Chriſtenthums und Heidenthums verſtattet uns, dieſelben als zwei einander entgegenſtehende Einheiten zu betrachten, die ſich nur durch die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des letztern war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Wenn man da, wo die zwei Gegenſätze unmittelbar in Eins fallen, von einer Richtung reden kann: ſo ging die religiöſe und poetiſche Anſchauung im Heidenthum vom Endlichen aus, und endete im Unend-

lichen. Faßt man die Griechische Mythologie von der endlichen Seite auf, so erscheint sie durchaus bloß als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur; nur in der Einheit, die sie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, ist sie symbolisch. Der Charakter des Christenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, ist der Charakter der Reflexion; seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anschauung des Göttlichen im Natürlichen. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der Griechischen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angesehen werden; sie ist die, von welcher die erste Anschauung ausgeht. Ihre Herrschaft kann, wie das Alter der Unschuld, nur kurze Zeit dauern; sie muß unwiederbringlich verloren erscheinen. Die Aufgabe des Christenthums setzt die absolute Trennung schon voraus: das Endliche in der Unendlichkeit ist das Angeborene; das Unendliche im Gegensatz mit der Endlichkeit ist durch Freiheit, und trennt sich, wenn es sich trennt, absolut. Der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entzweiung nicht zusammenfallen; es sind zwischen der Trennung und Zurückrufung des unendlichen Begriffs aus der unendlichen Flucht nothwendige Zwischenzustände, welche die Bedeutung und die Richtung des Ganzen nicht bestimmen können.

Wie überhaupt alle Entgegengesetzte es aufhören zu seyn, so wie jedes für sich in sich absolut ist: so ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der Griechischen Religion verklären könne. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung: in der Vollendung selbst hebt es sich als Entgegengesetztes auf; dann ist der Himmel wahrhaft wieder gewonnen, und das absolute Evangelium verkündet.

Es iſt keine Religion ohne die eine oder die andere der beiden Anſchauungen, ohne die unmittelbare Vergötterung des Endlichen, oder das Schauen Gottes im Endlichen. Dieſer Gegenſatz iſt der einzig mögliche in der Religion; darum giebt es nur Heidenthum und Chriſtenthum: außer dieſen Beiden iſt nichts, als die, Beiden gemeinſchaftliche, Abſolutheit. Jenes ſieht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche: dieſes ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Für Beide iſt die Natur Grund und Quell der Anſchauung des Unendlichen.

Ob dieſer Moment der Zeit, welcher für alle Bildungen der Zeit und die Wiſſenſchaften und Werke der Menſchen ein ſo merkwürdiger Wendepunkt geworden iſt, es nicht auch für die Religion ſeyn werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Verſöhnung der Welt mit Gott ſich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden, — iſt eine Frage, die der eigenen Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des Künftigen verſteht, überlaſſen werden muß.

Die neue Religion (die ſchon ſich in einzelnen Offenbarungen verkündet), welche Zurückführung auf das erſte Myſterium des Chriſtenthums und Vollendung deſſelben iſt, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erſte Verſöhnung und Auflöſung des uralten Zwiſtes muß in der Philoſophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerſtandenen Gottheit in ihr erkennt.

III.

Die Betrachtung der Philoſophie von dem allgemeinen hiſtoriſchen Standpunkt aus würde für Manche wenigſtens den Nutzen haben, ſie über die engen Formen ihres Philoſophirens, in welchen ſie die Grenzen des allgemeinen Geiſtes geſteckt zu haben glauben, ins Klare zu ſetzen. Andern würde ſie, bei dem Un-

vermögen, sich aus freier Selbstthätigkeit zu Ideen zu erheben, wenigstens einen allgemeineren Maaßstab der Beurtheilung angeben, als die auf den engen Kreis der gegenwärtigen Zeit eingeschränkte Kenntniß der Formen und Richtungen der Philosophie.

Durch dieselbe Wendung, welche zum Princip der Philosophie die absolute Entzweiung gemacht hat, wurde auch die Betrachtungsweise der Natur bestimmt, welche in der neuern Zeit die herrschende ist. Auch in dem Verhältniß, welches die Wissenschaft der Alten zur Natur hat, drückt sich die noch unaufgehobene Identität aus; jene beschränkte sich auf Beobachtung, weil diese allein die Gegenstände in ihrer Integrität und Ungetrenntheit aufnimmt. Die Kunst zu isoliren, und die Natur unter künstlich veranstalteten Verbindungen und Trennungen zu beobachten, ist eine Erfindung der spätern Cultur. Wenn aber auch die gemeine Geschäftigkeit der Empirie eine völlig blinde ist, so war der erste Strahl, der sie allgemeiner geweckt hat, und der den edleren Trieb zur Erforschung der Natur unterhielt, jener dem Gefühl der spätern Welt tief eingeprägte Instinct, das entflohene Leben in die Natur zurückzurufen. Der Enthusiasmus, mit welchem alle lebendigen Erscheinungen der allgemeinen Natur, welche von den Alten fast nicht gekannt und wenig geachtet waren, von den Neuern als soviel Zeugen des in der Natur verschlossenen Lebens aufgenommen wurden, — zeigt von der einen Seite zwar die ursprüngliche Rohheit der Letzten im Gegensatz gegen die Bildung der Ersten, aber zugleich auch die unwiderstehliche Nothwendigkeit, mit der dem menschlichen Geist diese Richtung aufgedrungen wurde.

Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der Griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege: der Wiederherstellung der verlorenen Identität durch die Speculation, und Wiederaufhebung der Entzweiung in einer höhern Potenz, da zu der ersten, nachdem sie einmal überschritten, zurückzukehren versagt ist.

Enge Geiſter, die den großen Zuſammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen ſie ſich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphiloſophie vorerſt das Urtheil der Irreligion ſprechen oder hervorrufen: ſie wird nichts deſto weniger ein neuer Quell der Anſchauung und Erkenntniß Gottes werden. Noch wohlfeiler iſt der Vorwurf der Nicht- oder Unſittlichkeit, mit dem ein mark- und kraftloſes Reden von Moralität, aus dem alle Idee Gottes entfernt iſt, erſt die Religion verdrängt hat, und nun auch die Philoſophie zu verdrängen verſucht. Die wiſſenſchaftliche Rohheit, die mit dieſem Moraliſiren verbunden iſt, begreift die Einheit des Ichs und der Natur, demnach die Naturphiloſophie empiriſch als Naturalismus, wie dagegen den Idealismus als Egoismus. Aus wahrer ſittlicher Energie muß eine Philoſophie entſpringen, die ganz aus reiner Vernunft und nur in den Ideen iſt; jenes Vorſchieben der Sittlichkeit iſt aber gegen die Vernunft und Speculation gerichtet. Sittlichkeit im Princip iſt Befreiung der Seele von dem Fremd- und Stoffartigen, Erhebung zum Beſtimmtſeyn durch reine Vernunft ohne andere Beimiſchung. Dieſelbe Reinigung der Seele iſt die Bedingung zur Philoſophie. Die ſittliche und die intellectuelle Beziehung aller Dinge iſt inſofern wieder Eine und dieſelbe; es iſt die Beziehung auf die reine, ſchlechthin allgemeine Vernunft, ohne Stoff, ohne Dazwiſchentretendes oder fremde Vermittelung.

Die wahrhaft ſittliche Betrachtung der Natur iſt demnach auch die wahrhaft intellectuelle, und umgekehrt. Die ſittliche Beziehung, welche die intellectuelle ausſchließt, iſt auch keine ſittliche mehr. Beide ſind Eins im Princip, keine geht der andern wahrhaft vor oder nach; nur empiriſch erſcheint es ſo: das Sittliche iſt unſerem Werden in der Zeit nach das Erſte, wodurch wir in die Intellectualwelt eingreifen, und uns in ihr erkennen. Das angeborene Wiſſen iſt nur eine Einbildung des Unendlichen oder Allgemeinen in das Beſondere unſerer Natur: die ſittliche Anforderung geht unmittelbar durch ſich ſelbſt auf die Hineinbildung

unſeres Beſondern in das rein Allgemeine, das Weſen, das Unendliche; aber dieſer Gegenſatz des Wiſſens mit dem Sittlichen beſteht auch nur für das Wiſſen und Handeln in der Zeit. Das wahre Wiſſen wendet ſich von dem bloßen Wiederſchein des Unendlichen im Endlichen ab und zu dem Anſich oder Urwiſſen; und in dieſer Richtung iſt es nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflöſung des Beſondern im Allgemeinen, d. h. ohne die ſittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum iſt die wahre, nicht bloß negative, Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimiſch und in ihr wie in ihrem Eigenthum ſey. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen ſich trennt, iſt nothwendig leer; denn nur aus dieſem nimmt ſie den Stoff ihres Handelns. Derjenige alſo, der nicht ſeine Seele bis zur Theilnahme an dem Urwiſſen geläutert hat, iſt auch nicht zur letzten ſittlichen Vollendung gelangt. Das Reine, ſchlechthin Allgemeine iſt für ihn ein Außer-ihm; er ſelbſt demnach ſteckt noch in dem Unreinen, und iſt im Beſondern und Empiriſchen befangen.

„Die Reinigung," ſagt Plato, (Phaed. p. 152.), „beſteht darin, die Seele ſo viel möglich von dem Leib abzuſondern, und zu gewöhnen, ſich in ſich ſelbſt von allen Seiten aus dem Leib zu ſammeln und zurückzuziehen, und nach Vermögen in ſich ſelbſt zu wohnen. Tod heißt eine ſolche Löſung der Seele von dem Leib. Am Meiſten ſtreben nach dieſer Löſung die wahrhaft Philoſophirenden."[1] In dieſem Streben nach Reinigung begegnen ſich alſo die Sittlichkeit und die Philoſophie. Der Weg zu jener Befreiung iſt nicht der bloß negative Begriff der Endlichkeit, daß ſie nämlich eine Schranke der Seele iſt; denn hierdurch wird ſie nicht überwunden. Es bedarf eines poſitiven Begriffs und einer gleichen Anſchauung des Anſich; denn derjenige, der weiß, daß nur für den Schein das Natürliche von dem Göttlichen getrennt, der Leib nur in der unvollkommenen Erkenntniß

[1] P. 67, Steph. (p. 23—24, Bekk.)

Leib, und von der Seele verſchieden, in dem Anſich aber daſſelbe mit ihr iſt, wird ſich auch am Meiſten üben, jenen von Sokrates geprieſenen Tod zu ſterben, der der Eingang zu der ewigen Freiheit und dem wahren Leben iſt. Die aber zwiſchen das rein Allgemeine oder Unendliche, und die Seele, auf welche Weiſe es ſey, — entweder daß ſie ſich überhaupt mit ihrem Bewußtſeyn nicht darüber erheben, oder mit Bewußtſeyn, — etwas Fremdartiges, einen Stoff oder dergleichen einſchieben, werden nie wahrhaft von jener Schranke befreit werden, und das Endliche und den Leib, als ein Poſitives und wahrhaft Wirkliches, immerfort mit ſich ſchleppen. Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im abſoluten Idealismus, im abſoluten Tod des Reellen als ſolchen.

Die Läſterer, welche das ſittliche Princip der Philoſophie verläumden, kennen weder das Ziel noch die Stufen der Seele, durch welche ſie zur Läuterung gelangt. Das Erſte, was ſie erfährt, iſt die Sehnſucht; denn die Natur, um in ſich den Abdruck des unſterblichen Weſens zu empfangen, iſt nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele, welche den Verluſt des höchſten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforſchen, alle Tiefen und Höhen zu durchſpähen, — umſonſt, bis ſie ermüdet endlich in Eleuſis anlangt. Dieſes iſt die zweite Stufe; allein nur die allſehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher dieſe Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, ſich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu löſen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verſtattet der Seele, ſich des verlorenen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finſtern Schooß der Tiefe entreißt.

Ueber die

wissenschaftlichen Behandlungsarten

des

Naturrechts,

seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften.

(Zuerst erschienen im Kritischen Journal der Philosophie: B. II.; St. 2 u. 3. 1802—1803.)

Die Wiſſenſchaft des Naturrechts iſt gleich andern Wiſſenſchaften, als Mechanik, Phyſik, zwar längſt als eine weſentlich philoſophiſche Wiſſenſchaft, und weil die Philoſophie Theile haben muß, als ein weſentlicher Theil derſelben anerkannt worden; aber ſie hat mit den andern das gemeinſchaftliche Schickſal gehabt, daß das Philoſophiſche der Philoſophie allein in die Metaphyſik verlegt, und ihnen wenig Antheil daran vergönnt, ſondern daß ſie, in ihrem beſondern Princip, ganz unabhängig von der Idee gehalten wurden. Die als Beiſpiele angeführten Wiſſenſchaften ſind endlich gezwungen worden, mehr oder weniger ihrer Entfernung von der Philoſophie geſtändig zu ſeyn; ſo daß ſie das, was Erfahrung genannt zu werden pflegt, für ihr wiſſenſchaftliches Princip anerkennen: hiermit auf die Anſprüche, wahrhafte Wiſſenſchaften zu ſeyn, Verzicht thun, und ſich begnügen, aus einer Sammlung empiriſcher Kenntniſſe zu beſtehen, und ſich der Verſtandesbegriffe, bittweiſe und ohne damit etwas Objectives behaupten zu wollen, zu bedienen.

Wenn ſolches, was ſich philoſophiſche Wiſſenſchaft genannt, aus der Philoſophie und aus der Kategorie der Wiſſenſchaft überhaupt zuerſt wider ſeinen Willen ausgeſchloſſen worden iſt, und alsdann dieſe Stellung ſich am Ende hat gefallen laſſen: ſo hat dieſe Ausſchließung nicht darin ihren Grund, daß jene ſogenannten Wiſſenſchaften nicht von der Wiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt ausgegangen und in dem bewußten Zuſammenhang mit ihr ſich nicht gehalten haben. Denn es iſt jeder Theil der Philoſophie in ſeiner Einzelnheit fähig, eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn,

und eine vollkommene innere Nothwendigkeit zu gewinnen, weil das, wodurch ſie wahrhafte Wiſſenſchaft iſt, das Abſolute iſt; — in welcher Geſtalt es allein das eigenthümliche Princip iſt, welches über der Sphäre ihres Erkennens und ihrer Freiheit liegt, und in Beziehung auf welches ſie einer äußeren Nothwendigkeit angehört. Aber von dieſer Beſtimmtheit bleibt die Idee ſelbſt frei, und vermag ſich in dieſer beſtimmten Wiſſenſchaft ſo rein zu reflectiren, als das abſolute Leben in jedem Lebendigen ſich ausdrückt: ohne daß das Wiſſenſchaftliche einer ſolchen Wiſſenſchaft, oder ihre innere Vernünftigkeit ſich zum Tage heraus in die reine Form der Idee erhöbe, welche das Weſen jeder Wiſſenſchaft, und in der Philoſophie, als der abſoluten Wiſſenſchaft, als dieſe reine Idee iſt. Von jener eigenen und doch freien wiſſenſchaftlichen Ausbildung einer Wiſſenſchaft giebt die Geometrie ein glänzendes, von den andern Wiſſenſchaften beneidetes Beiſpiel. Eben ſo iſt es auch nicht darum, daß den Wiſſenſchaften, welche wie die obengenannten beſchaffen ſind, alle Realität abgeſprochen werden muß, weil ſie eigentlich empiriſch ſeyen. Denn wie jeder Theil oder jede Seite der Philoſophie eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft zu ſeyn fähig iſt: ſo iſt jede unmittelbar damit auch ein ſelbſtſtändiges und vollendetes Bild, und kann in der Geſtalt eines Bildes von einer Anſchauung, welche rein und glücklich ſich der Verunreinigung mit fixen Begriffen enthält, aufgenommen und dargeſtellt werden.

Die Vollendung der Wiſſenſchaft aber erfordert, daß eben ſowohl die Anſchauung und das Bild mit dem Logiſchen vereinigt, und in das rein Ideelle aufgenommen ſey: als daß der abgeſonderten obzwar wahrhaften Wiſſenſchaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach ſeinem höhern Zuſammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch ſelbſt vollkommen befreit werde. Wodurch es allein auch möglich iſt, die Grenzen der Wiſſenſchaft zu erkennen, über welche ſie ohne dieſes in Unwiſſenheit ſeyn muß; weil ſie ſonſt über ſich ſelbſt ſtehen und die

Natur ihres Princips nach seiner Bestimmtheit in der absoluten Form erkennen müßte. Denn aus dieser Erkenntniß würde für sie unmittelbar die Erkenntniß und Gewißheit der Ausdehnung der Gleichheit ihrer verschiedenen Bestimmtheiten folgen. So aber kann sie gegen ihre Grenzen nur empirisch sich verhalten, und muß bald falsche Versuche machen, sie zu überschreiten, bald sie enger meinen, als sie sind, und darum ganz unerwartete Erweiterungen erleben; wie die Geometrie ebenfalls, — welche z. B. zwar die Incommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, aber nicht die des Diameters und der Peripherie eines Kreises zu erweisen weiß, [1] — noch mehr die Arithmetik, und am Meisten die Vereinigung Beider die größten Beispiele vom Herumtappen der Wissenschaft im Dunkeln an den Grenzen giebt.

Wenn die kritische Philosophie auf theoretische Wissenschaften die wichtige negative Wirkung gehabt hat, das Wissenschaftliche an ihnen, als etwas nicht Objectives, sondern dem Mittelding zwischen Nichts und Realität, der Vermischung von Seyn und Nichtseyn angehörig zu erweisen, und ihr Geständniß herbeizuführen, daß sie nur im empirischen Meinen sind: so ist ihr Positives von dieser Seite desto ärmer ausgefallen, und nicht vermögend gewesen, jene Wissenschaften der Philosophie wiederzu-

[1] Fichte thut sich (in der Einl. zum Naturr.) auf die Einfachheit der Einsicht in den Grund der letztern Incommensurabilität etwas zu gute: „krumm sey nämlich im Ernste nicht gerade." Die Oberflächlichkeit dieses Grundes erhellt von sich selbst; und widerlegt sich auch unmittelbar durch die erste Incommensurabilität des Diameters und der Seite des Quadrats, welche Beide gerade sind, so wie durch die Quadratur der Parabel. Was die Hülfe betrifft, die ebendaselbst bei „gesundem Menschenverstand" gegen die mathematische Unendlichkeit gesucht wird, daß „ein Vieleck von unendlich vielen Seiten eben darum, weil es ein Vieleck von unendlich vielen Seiten ist, nicht gemessen werden könne:" so müßte theils eben dieselbe Hülfe gegen den unendlichen Progreß, in welchem die absolute Idee sich realisiren soll, zu Gebote stehen; theils ist damit über die Hauptsache, die positive Unendlichkeit, welche nicht unendliche Menge, sondern Identität ist, nichts bestimmt, ob diese zu setzen ist, — was ebenso viel heißt, als daß über Commensurabilität oder Incommensurabilität nichts bestimmt ist.

geben. Dagegen hat ſie das Abſolute ganz in die praktiſche Philoſophie gelegt, und in dieſer iſt ſie poſitives oder dogmatiſches Wiſſen. Wir müſſen die kritiſche Philoſophie, welche ſich auch tranſcendentalen Idealismus nennt, wie überhaupt, ſo beſonders im Naturrecht als den Culminationspunkt desjenigen Gegenſatzes betrachten, der (wie die Kreiſe auf der Oberfläche des Waſſers von dem Punkt an, wo es bewegt wird, ſich concentriſch ausbreiten, endlich in kleinen Bewegungen die Beziehung auf einen Mittelpunkt verlieren und unendlich werden) ſich in frühern wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen aus der Verſchloſſenheit der Barbarei von ſchwächern Anfängen immer mehr vergrößerte, bis er in der kritiſchen Philoſophie durch den abſoluten Begriff der Unendlichkeit ſich ſelbſt verſtändigte, und als Unendlichkeit auch ſich aufhebt.

Den frühern Behandlungsarten des Naturrechts, und demjenigen, was für verſchiedene Principien deſſelben angeſehen werden müßte, muß daher für das Weſen der Wiſſenſchaft alle Bedeutung abgeſprochen werden; weil ſie zwar im Gegenſatze und in der Negativität, aber nicht in der abſoluten Negativität, oder in der Unendlichkeit ſind, welche allein für die Wiſſenſchaft iſt, ſondern ſo wenig das Poſitive als das Negative rein haben, und Vermiſchungen von Beiden ſind. Es würde allein das Intereſſe einer Neugierde über das Geſchichtliche der Wiſſenſchaft ſeyn, welches bei ihnen verweilen könnte, ſowohl um ſie mit der abſoluten Idee zu vergleichen, und in der Verzerrung derſelben ſelbſt die Nothwendigkeit zu erblicken, mit welcher durch eine Beſtimmtheit, die Princip iſt, verzogen die Momente der abſoluten Form ſich darſtellen, und ſelbſt unter der Herrſchaft eines eingeſchränkten Princips doch dieſe Verſuche beherrſchen; — als auch den empiriſchen Zuſtand der Welt ſich in dem ideellen Spiegel der Wiſſenſchaft reflectiren zu ſehen.

Denn was das Letzte betrifft, ſo wird in dem Zuſammenhang aller Dinge das empiriſche Daſeyn und der Zuſtand

aller Wissenschaften zwar ebenfalls den Zustand der Welt ausdrücken, aber am Nächsten der Zustand des Naturrechts: weil es unmittelbar sich auf das Sittliche, den Beweger aller menschlichen Dinge bezieht, und, insofern die Wissenschaft desselben ein Daseyn hat, der Nothwendigkeit angehört, mit der empirischen Gestalt des Sittlichen, welche ebenso in der Nothwendigkeit ist, eins seyn, und als Wissenschaft dieselbe in der Form der Allgemeinheit ausdrücken muß.

Was das Erste betrifft, so kann als wahrer Unterschied des Princips der Wissenschaft allein anerkannt werden, ob sie im Absoluten, oder ob sie außer der absoluten Einheit, in dem Gegensatze ist. Sie könnte im letztern Fall aber überhaupt gar nicht Wissenschaft seyn, wenn ihr Princip nicht irgend eine unvollständige und relative Einheit, oder der Begriff eines Verhältnisses wäre; und wäre es auch nur die leere Abstraction des Verhältnisses selbst, unter dem Namen der Attractivkraft, oder der Kraft des Einsseyns. Wissenschaften, deren Princip kein Verhältnißbegriff, oder nur die leere Kraft des Einsseyns ist, bleibt nichts Ideelles, als das erste ideelle Verhältniß, nach welchem das Kind different gegen die Welt ist, — die Form der Vorstellung, in welche sie die empirischen Qualitäten setzen, und deren Mannigfaltigkeit sie hererzählen können; sie würden vorzüglich empirische Wissenschaften heißen. Weil aber praktische Wissenschaften ihrer Natur nach auf etwas reell Allgemeines oder auf eine Einheit gehen, welche die Einheit von Differentem ist: so müssen in der praktischen Empirie auch die Empfindungen nicht reine Qualitäten, sondern Verhältnisse, es seyen negative, wie der Selbsterhaltungstrieb, oder positive, als Liebe und Haß, Geselligkeit und dergleichen in sich schließen. Und die wissenschaftlichere Empirie unterscheidet sich von jener reinen Empirie nicht im Allgemeinen dadurch, daß Verhältnisse mehr als Qualitäten ihr Gegenstand wären, sondern dadurch, daß sie diese Verhältnisse in der Begriffsform fixirt, und sich an diese negative Absolutheit hält,

ohne jedoch dieſe Form der Einheit und den Inhalt derſelben zu trennen. Wir werden dieſe: empiriſche Wiſſenſchaften nennen; dagegen diejenige Form der Wiſſenſchaft, in welcher der Gegenſatz abſolut und die reine Einheit, oder die Unendlichkeit, das negativ Abſolute rein von dem Inhalt abgeſondert, und für ſich geſetzt iſt: eine rein formelle Wiſſenſchaft.

Obzwar hiermit ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen den beiden unächten Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts feſtgeſetzt iſt, nach welchem das Princip der einen Verhältniſſe und Vermiſchungen der empiriſchen Anſchauung und des Allgemeinen, das der andern aber abſoluter Gegenſatz und abſolute Allgemeinheit iſt: ſo erhellt doch von ſelbſt, daß die Ingredienzien beider, empiriſche Anſchauung und Begriff, dieſelben ſind, und daß der Formalismus, wie er zu einem Inhalt aus ſeiner reinen Negation übergeht, ebenfalls zu nichts Anderem, als zu Verhältniſſen, oder relativen Identitäten gelangen kann; weil das rein Ideelle oder der Gegenſatz abſolut geſetzt iſt, alſo die abſolute Idee und Einheit nicht vorhanden ſeyn kann: und in Beziehung auf die Anſchauung (da mit dem Princip der abſoluten Entgegenſetzung oder des Abſolutſeyns des rein Ideellen das abſolute Princip der Empirie geſetzt iſt) die Syntheſen, inſofern ſie nicht die bloß negative Bedeutung der Aufhebung eines Theils des Gegenſatzes, ſondern auch eine poſitive Bedeutung der Anſchauung haben ſollen, nur empiriſche Anſchauungen vorſtellen.

Dieſe zwei Arten der wiſſenſchaftlichen Behandlung des Naturrechts ſind für's Erſte näher zu charakteriſiren: die erſtere in Bezug auf die Weiſe, wie die abſolute Idee nach den Momenten der abſoluten Form in ihr erſcheint; die andere wie das Unendliche, oder das negative Abſolute es vergebens zu einer poſitiven Organiſation zu bringen ſucht. Die Auseinanderſetzung des letztern Verſuchs wird unmittelbar auf die Betrachtung der Natur und des Verhältniſſes der Wiſſenſchaften des Sittlichen, als phi-

losophischer Wissenschaften führen: so wie des Verhältnisses derselben zu dem, was positive Rechtswissenschaft genannt wird, und was sich zwar außerhalb der Philosophie hält, und, indem es von selbst auf sie Verzicht thut, sich ihrer Kritik entziehen zu können glaubt, zugleich aber doch auch ein absolutes Bestehen und eine wahre Realität zu haben behauptet, welche Prätension nicht nachzusehen ist.

I.

Was nun die Behandlungsart des Naturrechts betrifft, welche wir die empirische genannt haben, so kann für's Erste überhaupt sich nicht auf die Bestimmtheiten und Verhältnißbegriffe selbst, ihrer Materie nach, eingelassen werden, welche sie aufgreift und unter dem Namen von Grundsätzen geltend macht, sondern es ist gerade dieß Absondern und Fixiren von Bestimmtheiten, was negirt werden muß. Die Natur dieses Absonderns bringt es mit sich, daß das Wissenschaftliche nur auf die Form der Einheit gehen, und an einem organischen Verhältnisse von den vielerlei Qualitäten, in die es sich vertheilen läßt (wenn sie nicht bloß erzählt werden sollen), — um über diese Menge eine Einheit zu erreichen, — irgend eine Bestimmtheit herausgehoben, und diese als das Wesen des Verhältnisses angesehen werden muß. Aber eben damit ist die Totalität des Organischen nicht erreicht, und das Uebrige desselben, aus jener erwählten Bestimmtheit Ausgeschlossene kommt unter die Herrschaft dieser, welche zum Wesen und Zweck erhoben wird. So wird z. B., um das Verhältniß der Ehe zu erkennen, bald die Kinderzeugung, bald die Gemeinschaft der Güter u. s. w. gesetzt: und von einer solchen Bestimmtheit aus, welche als das Wesentliche zum Gesetz gemacht wird, das ganze organische Verhältniß bestimmt und verunreinigt; oder von der Strafe bald die Bestimmtheit der moralischen Besserung des Verbrechers, bald des angerichteten Schadens, bald der Vorstellung der Strafe in Andern, bald ihrer dem Verbrechen vor-

hergegangenen Vorstellung des Verbrechers selbst, bald der Nothwendigkeit, daß diese Vorstellung reell, die Drohung ausgeführt werde u. s. w., aufgegriffen, und eine solche Einzelnheit zum Zweck und Wesen des Ganzen gemacht. Wobei dann natürlich erfolgt, daß, — weil eine solche Bestimmtheit mit den übrigen Bestimmtheiten, die weiter aufzutreiben und zu unterscheiden sind, nicht in nothwendigem Zusammenhange ist, — ein Gequäle darüber, um die nothwendige Beziehung und Herrschaft der einen über die anderen zu finden, entsteht, das kein Ende nimmt: und daß, — weil die innere Nothwendigkeit, die nicht in der Einzelnheit ist, fehlt, — jede sich die Unabhängigkeit von der andern sehr gut vindiciren kann.

Solche Qualitäten, aus der Vielheit der Verhältnisse, worein das Organische durch empirische oder unvollkommen reflectirte Anschauung zersplittert ist, aufgegriffen und in die Form der Begriffseinheit gesetzt, sind das, was von jenem Wissen das Wesen und die Zwecke genannt: und, — indem ihre Form des Begriffs als absolutes Seyn der Bestimmtheit, welche den Inhalt des Begriffs ausmacht, ausgedrückt ist, — als Grundsätze, Gesetze, Pflichten u. s. w. aufgestellt wird. Von welcher Verwandelung der Absolutheit der reinen Form, welche aber die negative Absolutheit, oder die reine Identität, der reine Begriff, die Unendlichkeit ist, in die Absolutheit des Inhalts und der Bestimmtheit, welche in die Form aufgenommen ist, — mehr gesprochen werden wird bei dem Princip der kritischen Philosophie; welche jene Verwandelung, die bei dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, bewußtlos geschieht, mit Reflexion darauf und als absolute Vernunft und Pflicht vornimmt.

Diese formale Einheit, in welche die Bestimmtheit durch das Denken gesetzt wird, ist es zugleich, was den Schein der Nothwendigkeit giebt, welche die Wissenschaft sucht; denn die Einheit Entgegengesetzter in Beziehung auf diese als reelle betrachtet, ist ihre Nothwendigkeit. Aber weil die Materie der formalen Ein-

heit, von der gesprochen wird, nicht das Ganze der Entgegengesetzten, sondern nur Eines von Entgegengesetzten, eine Bestimmtheit ist: so ist auch die Nothwendigkeit nur eine formale analytische, und bezieht sich bloß auf die Form eines identischen oder analytischen Satzes, in welchem die Bestimmtheit dargestellt werden kann; durch welche Absolutheit des Satzes aber auch eine Absolutheit des Inhalts erschlichen, und so Gesetze und Grundsätze constituirt werden.

Aber indem diese empirische Wissenschaft in der Mannigfaltigkeit von solchen Grundsätzen, Gesetzen, Zwecken, Pflichten, Rechten sich befindet, deren keines absolut ist, muß ihr zugleich das Bild und das Bedürfniß der absoluten Einheit aller dieser zusammenhangslosen Bestimmtheiten und einer ursprünglichen einfachen Nothwendigkeit vorschweben. Und wir betrachten, wie sie dieser aus der Vernunft abstammenden Forderung Genüge thun wird, oder wie die absolute Vernunftidee in ihren Momenten unter der Herrschaft des für dieses empirische Wissen unüberwindlichen Gegensatzes des Vielen und des Einen dargestellt werden wird. Es ist theils an sich interessant in diesem wissenschaftlichen Bemühen, und in dem trüben Medium desselben, selbst noch den Reflex und die Herrschaft des Absoluten, aber zugleich die Verkehrtheit desselben zu erblicken: theils sind die Formen, welche die Momente des Absoluten darin erhalten haben, zu einer Art von Vorurtheilen und zweifelsfreien, allgemeingeltenden Gedanken geworden, deren Nichtigkeit die Kritik aufzeigen muß, um die Wissenschaft zu rechtfertigen, daß sie keine Rücksicht darauf nimmt; — welcher Erweis ihrer Nichtigkeit durch Aufzeigung des realitätslosen Grundes und Bodens, aus dem sie erwachsen, und dessen Geschmack und Natur ihnen sich einwächst, am Evidentesten geschieht.

Fürs Erste schwebt der empirischen Wissenschaft die wissenschaftliche Totalität, als eine Totalität des Mannigfaltigen, oder als Vollständigkeit, dem eigentlichen Formalismus aber als Consequenz vor. Jene kann ihre Erfahrungen beliebig in die All-

gemeinheit erheben, und mit ihren gedachten Bestimmtheiten die Consequenz so weit fortsetzen, bis anderer empirischer Stoff, der jenem widerspricht, aber eben so sein Recht hat gedacht und als Grundsatz ausgesprochen zu werden, die Consequenz der vorhergehenden Bestimmtheit nicht mehr erlaubt, sondern sie zu verlassen zwingt. Der Formalismus kann seine Consequenz so weit ausdehnen, als die Leerheit seines Princips es überhaupt erlaubt, oder ein Inhalt, den er sich erschlichen hat; dafür ist er aber auch berechtigt, was der Vollständigkeit abgeht, stolzerweise von seiner Apriorität und Wissenschaft unter dem Ekelnamen des Empirischen auszuschließen. Denn seine formalen Principien behauptet er als das Aprioriſche und Absolute, und also dasjenige, dessen er sich durch sie nicht bemeistern kann, als Nicht-Absolutes und Zufälliges, — wenn er anders sich nicht so zu helfen weiß, daß er zum Empirischen überhaupt, und von einer Bestimmtheit wieder zur andern, den formellen Uebergang des Fortschreitens vom Bedingten zur Bedingung findet, und, da diese wieder ein Bedingtes ist, so fort ins Unendliche. Wodurch er aber nicht nur alles Vorzugs vor dem, was er Empirie nennt, sich begiebt, sondern, da in dem Zusammenhang des Bedingten mit der Bedingung diese Entgegengesetzten als absolut bestehend gesetzt werden, selbst ganz in die empirische Nothwendigkeit versinkt, und dieser, durch die formale Identität oder das Negativ-Absolute, womit er sie zusammenhält, den Schein wahrhafter Absolutheit ertheilt.

Diese Verbindung der Consequenz mit der Vollständigkeit des Bildes, — es sey der letztern vollständigern formalen und leeren Consequenz, oder jener erstern, die mit bestimmten Begriffen, als Grundsätzen, von deren einem sie zu andern übergeht, nur in der Inconsequenz consequent ist, — verrückt aber unmittelbar die Stellung des Mannigfaltigen, wie es für die reine Empirie ist; für welche jedes gleiche Rechte mit dem andern hat, und welche keine Bestimmtheit, deren eine so reell ist als die andere, der andern vorzieht. Worauf wir unten bei Vergleichung der reinen Empi-

rie mit dieſer wiſſenſchaftlichen, von der hier die Rede iſt, noch zurückkommen werden.

Nach dieſer formalen Totalität müſſen wir betrachten, wie die abſolute Einheit, ſowohl als einfache Einheit, die wir die urſprüngliche nennen können, als auch als Totalität in dem Reflex des empiriſchen Wiſſens erſcheint. Beide Einheiten, welche im Abſoluten Eins, und deren Identität das Abſolute iſt, müſſen in jenem Wiſſen getrennt und als ein Verſchiedenes vorkommen.

Was für's Erſte jene Einheit betrifft, ſo kann es der Empirie nicht um ſie, als das Weſen der Nothwendigkeit, das für die Erſcheinung ein äußeres Band derſelben iſt, zu thun ſeyn; denn in der Einheit, welche die weſentliche iſt, iſt das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und Nichts. Weil mannigfaltiges Seyn Princip der Empirie iſt, ſo iſt es ihr verſagt, zum abſoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für ſie abſolut und auch durch den Begriff, nach dem ſie ſchlechthin Viele ſind, unendlich Viele ſind, zu bringen. Jene urſprüngliche Einheit kann daher nur eine, ſo viel möglich iſt, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit ſie zur Erkenntniß der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was ſo ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwiſcht, und des Mannigfaltigen die geringſte nöthige Menge geſetzt wird, iſt für die Empirie im Phyſiſchen, ſo wie im Sittlichen das Chaos; das im letztern bald mehr unter dem Bild des Seyns durch Phantaſie als Naturzuſtand: bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abſtraction, als eine Aufzählung der im Menſchen vorgefundenen Vermögen durch empiriſche Pſychologie, als die Natur und Beſtimmung des Menſchen vorgeſtellt wird. Und auf dieſe Weiſe wird das, was als ſchlechthin nothwendig, an ſich, abſolut einerſeits behauptet iſt, zugleich andererſeits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiction, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt; welches der härteſte Widerſpruch iſt.

Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begreiflicher, als daß er das, was an sich sey, auf die Weise finden könne, daß, wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles Willkürliche und Zufällige absondere, durch diese Abstraction ihm unmittelbar das absolut Nothwendige übrig bleiben müsse. Wenn man sich Alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche rechnen kann, als besondern Sitten, der Geschichte, der Bildung, und auch dem Staate angehörig, so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Naturzustandes oder das Abstractum desselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig; und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was nothwendig ist. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu seyn erkannt wird, darum auch mit abgesondert werden, weil das chaotische Bild des Nothwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atomen mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann: und also was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordnens derselben, als der schwächsten Einheit, deren das Princip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's Erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraction des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts Anderes seyn, als daß so viel darin sey, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Princip für jenes Aprioriſche ist das Apostérioriſche. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Nothwendigen und also es

ſelbſt als nothwendig darzuthun, — zu dieſem Behuf eine eigene Qualität, oder Vermögen in das Chaos zu verlegen: nach der Weiſe der vom Empiriſchen ausgehenden Wiſſenſchaften überhaupt, zur ſogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypotheſen zu machen, in welchen dieſe Wirklichkeit in derſelben Beſtimmtheit nur in ganz formell-ideeller Geſtalt als Kraft, Materie, Vermögen geſetzt, Eins alſo aus dem Andern auch ſehr leicht begreiflich und erklärlich iſt.

Auf einer Seite bringt es dieſe trübe Ahnung von urſprünglicher und abſoluter Einheit, welche ſich im Chaos des Naturſtandes und in der Abſtraction von Vermögen und Neigungen äußert, nicht bis zur abſoluten negativen Einheit, ſondern ſie geht nur auf Auslöſchung einer großen Menge von Beſonderheiten und Entgegenſetzungen. Aber es bleibt noch eine unbeſtimmbare Menge von qualitativen Beſtimmtheiten in ihm, die eben ſo wenig für ſich eine andere als eine empiriſche, und für einander keine innere Nothwendigkeit haben. Sie haben nur die Beziehung, als Vieles, und weil dieß Viele für einander, aber ohne Einheit iſt, als ſich entgegengeſetzt und in abſolutem Widerſtreite gegen einander beſtimmt zu ſeyn; und die abgeſonderten Energien des Sittlichen müſſen in dem Naturzuſtande oder in dem Abſtractum des Menſchen als in einem ſich gegenſeitig vernichtenden Kriege gedacht werden. Es iſt aber eben darum leicht zu zeigen, daß, indem dieſe Qualitäten einander ſchlechthin entgegengeſetzt, und alſo rein ideell ſind, ſie in dieſer Idealität und Abſonderung nicht, wie es doch ſeyn ſoll, beſtehen können, ſondern ſich aufheben und auf Nichts reduciren. Aber zu dieſer abſoluten Reflexion und zu der Einſicht des Nichts der Beſtimmtheiten im abſolut Einfachen vermag es die Empirie nicht zu bringen, ſondern das viele Nichts bleibt für ſie eine Menge von Realitäten. Zu dieſer Vielheit aber muß die poſitive, als abſolute Totalität ſich ausdrückende, Einheit für den Empirismus als ein Anderes und Fremdes hinzukommen; und ſchon in dieſer Form des Ver-

knüpfens der beiden Seiten der abſoluten Identität iſt es enthalten, daß die Totalität eben ſo getrübt und unrein, als die der urſprünglichen Einheit ſich darſtellen wird.

Der Grund des Seyns der einen dieſer hier abgeſonderten Einheiten für die andere, oder des Uebergangs von der erſten zur zweiten iſt der Empirie ebenſo leicht anzugeben, als es ihr überhaupt mit dem Begründen leicht wird. Nach der Fiction des Naturzuſtandes wird er um der Uebel willen, die er mit ſich führt, verlaſſen; was nichts Anderes heißt, als es wird vorausgeſetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einſtimmung des als Chaos Widerſtreitenden das Gute oder das ſey, wohin man kommen müſſe. Oder in die Vorſtellung der urſprünglichen Qualitäten als Möglichkeiten wird unmittelbar ein ſolcher Grund des Uebergangs als Trieb der Geſelligkeit hineingelegt: oder auf die Begriffsform eines Vermögens Verzicht gethan, und ſogleich zu dem ganz Beſondern der Erſcheinung jener zweiten Einheit, zu Geſchichtlichem, als Unterjochung der Schwächern durch Mächtigere u. ſ. w. fortgegangen. Die Einheit ſelbſt aber kann, nach dem Princip der abſoluten qualitativen Vielheit, wie in der empiriſchen Phyſik, nichts als wieder mannigfaltige Verwickelungen des als urſprünglich geſetzten einfachen und abgeſonderten Vielen, oberflächliche Berührungen dieſer Qualitäten, die für ſich ſelbſt in ihrer Beſonderheit unzerſtörbar und nur leichte, theilweiſe Verbindungen und Vermiſchungen einzugehen vermögend ſind, — an die Stelle der vielen atomen Qualitäten alſo eine Vielheit von Getheiltem oder von Verhältniſſen darſtellen, und, inſofern die Einheit als Ganzes geſetzt wird, den leeren Namen einer formloſen und äußern Harmonie, unter dem Namen der Geſellſchaft und des Staats, ſetzen.

Wenn dieſe Einheit auch, es ſey für ſich oder in einer mehr empiriſchen Beziehung nach ihrer Entſtehung als abſolut, von Gott ihren unmittelbaren Urſprung erhaltend, und wenn in ihrem Beſtehen auch der Mittelpunkt und das innere Weſen als

göttlich vorgestellt wird: so bleibt doch diese Vorstellung wieder etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes. Es sey, daß Gott nicht nur als Stifter der Vereinigung, sondern auch als ihr Erhalter, und in Beziehung auf das Letztere die Majestät der obersten Gewalt, als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt werde: so ist das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Princip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt. Auf welchem Punkte dieses Verhältnisses sie unmittelbar mit dem ihr entgegengesetzten Princip, für welches die abstracte Einheit das Erste ist, zusammentrifft; nur daß die Empirie über ihre Inconsequenzen (die aus der Vermischung so specifisch verschieden gesetzter Dinge, wie die abstracte Einheit, und die absolute Vielheit ist, entspringen) nicht verlegen ist: und eben darum auch den Vortheil hat, Ansichten, — die außer ihrer bloß materiellen Seite Erscheinungen von einem reinern und göttlichern Innern sind, als nach dem Princip der Entgegensetzung, worin allein Herrschen und Gehorchen möglich, geschehen kann, — den Zugang nicht zu verschließen.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes, so wie das Verhältniß der absoluten Unterwürfigkeit der Subjecte unter jene höchste Gewalt, sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit, — das Moment der absoluten Einheit, und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit, oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes, — als besondere Wesenheiten fixirt, und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät, als schlechthin identisch: indem die letztere selbst nichts Anderes als die absolute sittliche Natur

iſt, und an keinen Verluſt der abſoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verſtehen müßte, oder ein Aufgeben der ſittlichen Natur, durch das Reellſeyn der Majeſtät gedacht werden kann; das Natürliche aber, welches im ſittlichen Verhältniß als ein Aufzugebendes gedacht werden müßte, würde ſelbſt nichts Sittliches ſeyn, und alſo am Wenigſten daſſelbe in ſeiner Urſprünglichkeit darſtellen. Ebenſowenig iſt die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjecte in der abſoluten Idee fixirt, und in relativer Identität mit der Majeſtät, als ein Verhältniß der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelnheit etwas ſchlechthin Geſetztes wäre; ſondern in der Idee iſt die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelnheit als ſolche Nichts, und ſchlechthin Eins mit der abſoluten ſittlichen Majeſtät, — welches wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einsſeyn allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen iſt.

Wir haben die wiſſenſchaftliche Empirie, inſofern ſie wiſſenſchaftlich iſt, der poſitiven Nichtigkeit, und der Unwahrheit ihrer Grundſätze, Geſetze u. ſ. w. angeklagt; weil ſie Beſtimmtheiten durch die formale Einheit, in welche ſie dieſelben verſetzt, die negative Abſolutheit des Begriffs ertheilt, und ſie als poſitiv abſolut und an ſich ſeyend, als Zweck und Beſtimmung, Grundſatz, Geſetz, Pflicht und Recht, welche Formen etwas Abſolutes bedeuten, ausſpricht. Um aber die Einheit eines organiſchen Verhältniſſes, welches dieſem qualitativen Beſtimmen eine Menge ſolcher Begriffe darbietet, zu erhalten, muß Einer als Zweck, Beſtimmung oder Geſetz ausgedrückten Beſtimmtheit eine Herrſchaft über die anderen Beſtimmtheiten der Mannigfaltigkeit gegeben, und dieſe vor ihr als unreell und nichtig geſetzt werden. In dieſer Anwendung und Conſequenz iſt es, daß die Anſchauung als innere Totalität vernichtet wird. Es iſt daher die Inconſequenz, durch welche jene Aufnahme der Beſtimmtheiten in den Begriff ſich berichtigen und die der Anſchauung angethane Gewalt

aufheben kann; denn die Inconsequenz vernichtet unmittelbar die einer Bestimmtheit vorher ertheilte Absolutheit.

Von dieser Seite muß die alte durchaus inconsequente Empirie nicht im Verhältniß zur absoluten Wissenschaft als solcher, aber im Verhältniß zur Consequenz der empirischen Wissenschaftlichkeit, von welcher die Rede bisher gewesen, gerechtfertigt werden. Eine große und reine Anschauung vermag auf diese Art in dem rein Architektonischen ihrer Darstellung, an welchem der Zusammenhang der Nothwendigkeit, und die Herrschaft der Form nicht ins Sichtbare hervortritt, das wahrhaft Sittliche auszudrücken; — einem Gebäude gleich, das den Geist seines Urhebers in der aus einander geworfenen Masse stumm darstellt, ohne daß dessen Bild selbst, in Eins versammelt, als Gestalt darin aufgestellt wäre. Es ist in einer solchen durch Hülfe von Begriffen gemachten Darstellung nur eine Ungeschicklichkeit der Vernunft, daß sie das, was sie umfaßt und durchdringt, nicht in die ideelle Form erhebt und sich desselben als Idee bewußt wird. Wenn die Anschauung sich nur selbst getreu bleibt, und vom Verstande sich nicht irre machen läßt, so wird sie, insofern sie der Begriffe zu ihrem Ausdruck nicht entbehren kann, sich in Ansehung derselben ungeschickt verhalten, im Durchgang durchs Bewußtseyn verkehrte Gestalten annehmen und für den Begriff sowohl unzusammenhängend als widersprechend seyn; aber die Anordnung der Theile und der sich modificirenden Bestimmtheiten lassen den zwar unsichtbaren, aber inneren vernünftigen Geist errathen. Und insofern diese seine Erscheinung als Product und Resultat betrachtet wird, wird es mit der Idee als Product vollkommen übereinstimmen.

Für den Verstand ist hierbei nichts leichter, als über diese Empirie herzufallen, jenen ungeschickten Gründen andere entgegenzusetzen, die Confusion und den Widerspruch der Begriffe aufzuzeigen, aus den vereinzelten Sätzen Consequenzen zu ziehen, welche das Härteste und Unvernünftigste ausdrücken, und auf mannigfaltige Weise das Unwissenschaftliche der Empirie darzu-

legen; woran dieser ihr Recht widerfährt, besonders wenn sie entweder die Prätension hat, wissenschaftlich zu seyn, oder gegen die Wissenschaft als solche polemisch ist. Dagegen wenn Bestimmtheiten fixirt, und ihr Gesetz mit Consequenz durch die von der Empirie aufgetriebenen Seiten durchgeführt, die Anschauung ihnen unterworfen, und überhaupt das gebildet wird, was Theorie genannt zu werden pflegt, so hat die Empirie diese mit Recht der Einseitigkeit anzuklagen. Und es steht durch die Vollständigkeit der Bestimmtheiten, die sie geltend macht, in ihrer Gewalt, jene Theorie mit Instanzen zu einer Allgemeinheit zu nöthigen, die ganz leer wird.

Jene Beschränktheit der Begriffe, das Fixiren von Bestimmtheiten, die Erhebung einer aufgegriffenen Seite der Erscheinung in die Allgemeinheit und die ihr ertheilte Herrschaft über die anderen ist es, was in den letzten Zeiten sich nicht mehr Theorie, sondern Philosophie, und je nachdem sie sich zu leerern Abstractionen erschwang und sich reinerer Negationen bemächtigte, wie Freiheit, reiner Wille, Menschheit u. s. w., Metaphysik genannt hat; und sowohl im Naturrecht, als besonders im Staats- und in dem peinlichen Recht philosophische Revolutionen hervorgebracht zu haben glaubte, wenn sie mit solchen wesenlosen Abstractionen und positiv ausgedrückten Negationen, als Freiheit, Gleichheit, reinem Staate u. s. w., oder mit aus der gemeinen Empirie aufgegriffenen Bestimmtheiten, die ebenso wesenlos wie jene sind, wie Zwang, besonders psychologischer Zwang, mit seinem ganzen Anhang von Entgegensetzung der praktischen Vernunft und der sinnlichen Triebfedern, und was sonst in dieser Psychologie einheimisch ist, diese Wissenschaften hin- und herzerrte, und dergleichen nichtige Begriffe gleichfalls als absolute Vernunftzwecke, Vernunftgrundsätze und Gesetze, mit mehr oder weniger Consequenz durch eine Wissenschaft hindurch zwang.

Mit Recht fordert die Empirie, daß ein solches Philosophiren sich an der Erfahrung orientiren müsse. Sie besteht mit Recht

auf ihrer Zähigkeit gegen ein solches Gerüste und Künstelei von Grundsätzen; und zieht ihre empirische Inconsequenz, welche sich auf eine wenn auch trübe Anschauung eines Ganzen gründet, der Consequenz eines solchen Philosophirens, und ihre eigene Confusion, z. B. der Sittlichkeit, Moralität, Legalität, oder in einem einzelnern Falle, in der Strafe, die Confusion von Rache, Sicherheit des Staats, Besserung, Ausführung der Drohung, Abschreckung, Prävention u. s. w., sey es in einer wissenschaftlichen Rücksicht, oder im praktischen Leben, dem absoluten Auseinanderhalten dieser verschiedenen Seiten Einer und ebenderselben Anschauung, und dem Bestimmen des Ganzen derselben durch eine einzelne dieser Qualitäten, vor, — behauptet mit Recht, daß die Theorie, und jenes, was sich Philosophie und Metaphysik nennt, keine Anwendung habe und der nothwendigen Praxis widerspreche. Welche Nichtanwendbarkeit besser so ausgedrückt würde, daß in jener Theorie und Philosophie nichts Absolutes, keine Realität und Wahrheit ist. Die Empirie wirft endlich mit Recht solchem Philosophiren auch seinen Undank gegen sie vor, indem sie es ist, welche ihm den Inhalt seiner Begriffe liefert, und denselben durch jenes verderbt und verkehrt werden sehen muß; denn die Empirie bietet die Bestimmtheit des Inhalts in einer Verwickelung und Verbundenheit mit andern Bestimmtheiten dar, welche in ihrem Wesen ein Ganzes, organisch und lebendig ist, was durch jene Zerstückelung, und durch jene Erhebung wesenloser Abstractionen und Einzelnheiten zur Absolutheit, getödtet wird.

Eine Empirie würde gegen solche Theorie und Philosophie mit dem größten Rechte sich behaupten, und die Menge der Grundsätze, Zwecke, Gesetze, Pflichten, Rechte als etwas nicht Absolutes, — sondern als Unterscheidungen, die für die Bildung, durch die ihr ihre eigene Anschauung klarer wird, wichtig sind, — betrachten, wenn sie selbst rein wäre und bliebe. Aber wenn die Empirie mit der Theorie in den Kampf zu treten scheint, so zeigt sich gewöhnlich, daß die eine wie die andere eine durch Reflecti-

ren ſchon vorher verunreinigte und aufgehobene Anſchauung und verkehrte Vernunft, und was ſich für Empirie ausgiebt, nur das Schwächere in der Abſtraction und dasjenige iſt, was mit weniger Selbſtthätigkeit ſeine Beſchränktheiten nicht ſelbſt herausgenommen, unterſchieden und fixirt hat, ſondern in ſolchen, welche in der allgemeinen Bildung feſt geworden, als geſunder Menſchenverſtand vorhanden ſind, und darum unmittelbar aus der Erfahrung aufgenommen zu ſeyn ſcheinen, befangen iſt. Zwiſchen ſolcher feſtgewordenen Verkehrtheit der Anſchauung und den jetzt erſt fixirten Abſtractionen iſt das Bild des Streits nothwendig ebenſo buntſcheckig, als ſie ſelbſt ſind. Jede gebraucht gegen die andere bald eine Abſtraction, bald eine ſogenannte Erfahrung; und es iſt auf beiden Seiten Empirie, die ſich an Empirie, und Beſchränktheit, welche ſich an Beſchränktheit zerſchlägt, — bald ein Großthun mit Grundſätzen und Geſetzen gegen die Philoſophie, und Ausſchließung derſelben als einer incompetenten Richterin über ſolche abſolute Wahrheiten, in die ſich der Verſtand feſtgerannt hat, bald ein Mißbrauch derſelben für das Raiſonnement und eine Berufung auf dieſelbe.

Dieſes relative Recht, welches der Empirie, wenn die Anſchauung in ihr das Herrſchende iſt, gegen die Vermiſchung des Empiriſchen und Reflectirten eingeräumt worden, bezieht ſich erinnertermaßen auf das bewußtloſe Innere derſelben. Aber die Mitte zwiſchen Beiden, jenem Innern und ihrem Aeußern, — das Bewußtſeyn iſt die Seite, nach welcher hin ihr Mangel und darum ihre Einſeitigkeit liegt. Und ihr Hintreiben gegen das Wiſſenſchaftliche und die unvollſtändige Verknüpfung und bloße Berührung mit dem Begriff, durch welchen ſie ſich auf dieſe Weiſe nur verunreinigt, ſtammt aus der Nothwendigkeit, daß die Vielheit und Endlichkeit ſich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit abſolut verſenke.

II.

Die Seite der Unendlichkeit aber ist es, was das Princip der dem Empirischen sich entgegensetzenden Apriorität ausmacht, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen.

Das Hingehen des empirischen Meinens und seiner Vermischung des Mannigfaltigen mit dem Einfachen gegen den Begriff ist in dem absoluten Begriff oder in der Unendlichkeit seinem Schwanken entnommen, und die unvollständige Trennung entschieden. In einer niedrigern Abstraction ist die Unendlichkeit zwar auch als Absolutheit des Subjects in der Glückseligkeitslehre überhaupt, und im Naturrecht ins Besondere von den Systemen, welche antisocialistisch heißen und das Seyn des Einzelnen als das Erste und Höchste setzen, herausgehoben, aber nicht in die reine Abstraction, welche sie in dem Kantischen oder Fichte'schen Idealismus erhalten hat.

Es gehört nicht hierher, die Natur der Unendlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verwandlungen darzustellen. Denn wie sie das Princip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn. Oder sie ist das negativ Absolute, die Abstraction der Form, welche, indem sie reine Identität, unmittelbar reine Nicht-Identität oder absolute Entgegensetzung: indem sie reine Idealität, ebenso unmittelbar reine Realität: indem sie das Unendliche, das Absolut-Endliche: indem sie das Unbestimmte, die absolute Bestimmtheit ist. Der absolute Uebergang ins Entgegengesetzte, der ihr Wesen ist, und das Verschwinden jeder Realität in seinem Gegentheil kann nicht anders aufgehalten werden, als daß empirischer Weise die eine Seite derselben, nämlich die Realität, oder das Bestehen der Entgegengesetzten fixirt und von dem Gegentheil, dem Nichts dieses Bestehens, abstrahirt wird. Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Seyn oder die Endlichkeit, und ihr gegenüber die Unendlich-

keit als Negation der Vielheit und poſitiv als reine Einheit; und der abſolute Begriff auf dieſe Weiſe conſtituirt giebt in dieſer Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden iſt. Das Verhältniß dieſer reinen Einheit aber zu dem ihr gegenüberſtehenden mannigfaltigen Seyenden iſt ſelbſt wieder ebenſo eine gedoppelte Beziehung, entweder die poſitive des Beſtehens Beider, oder des Vernichtetſeyns Beider. Sowohl jenes Beſtehen aber als dieſes Vernichtetſeyn iſt nur als ein theilweiſes zu verſtehen; denn wäre jenes Beſtehen Beider abſolut, ſo wäre gar keine Beziehung Beider, und wäre das vollkommene Vernichtetſeyn Beider geſetzt, ſo wäre nicht ein Beſtehen Beider. Dieſes theilweiſe Beſtehen und theilweiſe Negirtſeyn Beider, — „das Entgegenſetzen eines theilbaren Ichs einem theilbaren Nicht-Ich im Ich," d. i. in der eben darum gleichfalls theilweiſen Beziehung, — iſt das abſolute Princip dieſer Philoſophie. In der erſten, der poſitiven Beziehung, heißt die reine Einheit theoretiſche, in der negativen Beziehung, praktiſche Vernunft. Und weil in dieſer die Negation der Entgegenſetzung das Erſte, alſo die Einheit als das mehr Beſtehende, in der Erſten aber das Beſtehen des Gegenſatzes das Erſte, alſo die Vielheit das zuerſt und mehr Beſtehende iſt: ſo erſcheint hier die praktiſche Vernunft als die reelle, die theoretiſche aber als die ideelle.

Man ſieht aber, daß dieſe Beſtimmung ganz dem Gegenſatze und der Erſcheinung angehört. Denn die reine Einheit, die als Vernunft geſetzt wird, iſt freilich negativ, ideell, wenn das Entgegengeſetzte, Viele, was hiermit das Unvernünftige iſt, ſchlechthin ein Beſtehen hat; ſo wie ſie als mehr beſtehend und reeller erſcheint, wenn das Viele als negirt, oder vielmehr als zu negirend geſetzt iſt. Jenes unvernünftige Viele aber, wie die Natur gegen die Vernunft, als die reine Einheit, geſetzt wird, iſt nur darum unvernünftig, weil ſie als die weſenloſe Abſtraction des Vielen, und hingegen die Vernunft als die weſenloſe Abſtraction des Einen geſetzt iſt. An ſich aber betrachtet, iſt ſowohl

jenes Viele absolute Einheit des Einen und Vielen, als diese Einheit. Und die Natur oder die theoretische Vernunft, welche das Viele ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, muß vielmehr umgekehrt als die reelle Vernunft, die sittliche, welche die Einheit ist, als absolute Einheit des Einen und Vielen, aber als die ideelle bestimmt werden; weil in der Entgegensetzung die Realität in der Vielheit, die Idealität aber in der Einheit ist.

Es ist an dem, was praktische Vernunft heißt, deswegen allein die formelle Idee der Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen; und diese Idee sollte in diesen Systemen der absolute Indifferenzpunkt seyn. Aber jene Idee kommt nicht aus der Differenz, und das Ideelle nicht zur Realität; denn ungeachtet in dieser praktischen Vernunft das Ideelle und Reelle identisch ist, bleibt doch das Reelle schlechthin entgegengesetzt. Dieses Reelle ist außer der Vernunft wesentlich gesetzt, und nur in der Differenz gegen dasselbe ist die praktische Vernunft; deren Wesen begriffen wird als ein Causalitätsverhältniß zum Vielen, — als eine Identität, welche mit einer Differenz absolut afficirt ist, und aus der Erscheinung nicht heraus geht. Diese Wissenschaft des Sittlichen, welche von der absoluten Identität des Ideellen und Reellen spricht, thut sonach nicht nach ihren Worten, sondern ihre sittliche Vernunft ist in Wahrheit und in ihrem Wesen eine Nicht-Identität des Ideellen und Reellen.

Es ist vorhin die sittliche Vernunft als das Absolute in der Form der Einheit bestimmt worden, und hiermit, indem sie selbst als eine Bestimmtheit gesetzt wird, scheint sie unmittelbar in dieser Bestimmung ebenso wesentlich mit einem Gegensatze gesetzt zu seyn. Der Unterschied ist aber, daß die wahrhafte Realität und das Absolute derselben von diesem Gegensatz gegen die Natur ganz frei, und daß sie absolute Identität des Ideellen und Reellen ist. Das Absolute wird nach seiner Idee erkannt als diese Identität Differenter, deren Bestimmtheit ist, — der Einen die Einheit, der Andern die Vielheit zu seyn. Und diese Bestimmt-

heit ist ideell, d. h. sie ist nur in der Unendlichkeit nach dem oben aufgezeigten Begriffe derselben; diese Bestimmtheit ist ebenso wohl aufgehoben, als sie gesetzt ist. Jede, sowohl die Einheit als die Vielheit, deren Identität das Absolute ist, ist selbst Einheit des Einen und Vielen. Aber die eine, deren ideelle Bestimmung die Vielheit ist, ist das Bestehen der Entgegengesetzten, die positive Realität, und darum ist ihr selbst ein entgegengesetztes, gedoppeltes Verhältniß nothwendig. Weil das Reelle in ihr besteht, ist ihre Identität eine relative, und diese relative Identität der Entgegengesetzten ist die Nothwendigkeit. Wie sie also in der Differenz ist, so muß auch ihr Verhältniß selbst oder die Identität des Verhältnisses ein Differentes seyn: sowohl daß in ihm die Einheit, als daß die Vielheit das Erste ist.

Dieses zweifache Verhältniß bestimmt die gedoppelte Seite der Nothwendigkeit oder der Erscheinung des Absoluten. Da dieses zweifache Verhältniß auf die Vielheit fällt, und wenn wir die Einheit der Differenten, welche auf der andern Seite steht, und in welcher jene Realität oder das Viele aufgehoben ist, die Indifferenz nennen, so ist das Absolute die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses. Und weil dieses ein gedoppeltes ist, ist die Erscheinung des Absoluten bestimmt, als Einheit der Indifferenz, und desjenigen Verhältnisses, oder derjenigen relativen Identität, in welcher das Viele das Erste, das Positive ist, — und als Einheit der Indifferenz und desjenigen Verhältnisses, in welchem die Einheit das Erste und Positive ist. Jene ist die physische, diese die sittliche Natur. Und da die Indifferenz oder die Einheit die Freiheit, das Verhältniß aber, oder die relative Identität die Nothwendigkeit ist, so ist jede dieser beiden Erscheinungen das Einssein und die Indifferenz der Freiheit und der Nothwendigkeit. Die Substanz ist absolut und unendlich. In diesem Prädicat Unendlichkeit ist die Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder ihre Erscheinung enthalten, und diese Nothwendigkeit drückt sich als Realität eben in einem gedoppelten Verhältnisse aus. Jedes

der beiden Attribute drückt selbst die Substanz aus, und ist absolut und unendlich, oder die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses. Und an dem Verhältnisse ist ihr Unterschied so gesetzt, daß in dem Verhältnisse der Einen das Viele, in dem Verhältnisse der Andern das Eine das Erste oder das gegen die Anderen Herausgekehrte ist. Weil aber in der sittlichen Natur selbst in ihrem Verhältniß die Einheit das Erste ist, so ist sie auch in dieser relativen Identität, d. i. in ihrer Nothwendigkeit frei. Oder weil die relative Identität dadurch, daß die Einheit das Erste ist, nicht aufgehoben wird: so ist diese zweite Freiheit so bestimmt, daß das Nothwendige für die sittliche Natur zwar ist, aber negativ gesetzt ist.

Würden wir nun diese Seite der relativen Identität der sittlichen Natur isoliren, und nicht die absolute Einheit der Indifferenz und dieser relativen Identität für das Wesen der sittlichen Natur anerkennen, sondern die Seite des Verhältnisses oder der Nothwendigkeit: so würden wir auf demselben Punkte stehen, auf welchem das Wesen der praktischen Vernunft als absolute Causalität habend bestimmt wird, oder daß sie zwar frei, und die Nothwendigkeit nur negativ, aber ebendarum doch gesetzt ist; — wodurch eben jene Freiheit nicht aus der Differenz heraus kommt, das Verhältniß oder die relative Identität zum Wesen gemacht, und das Absolute allein als negativ Absolutes oder als Unendlichkeit begriffen wird.

Der empirische und populare Ausdruck, wodurch diese Vorstellung, welche die sittliche Natur bloß von der Seite ihrer relativen Identität auffaßt, sich so sehr empfohlen hat, ist, daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrungsvermögen u. s. w. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit): und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbstthätigkeit und Autonomie zu wollen und

jene Sinnlichkeit einzuſchränken und zu beherrſchen (Moment der Beſtimmtheit dieſes Verhältniſſes, das in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erſte iſt). Die Realität dieſer Vorſtellung gründet ſich auf das empiriſche Bewußtſeyn und die allgemeine Erfahrung eines Jeden, ſowohl jenen Zwieſpalt, als dieſe reine Einheit der praktiſchen Vernunft, oder die Abſtraction des Ich in ſich zu finden.

Es kann auch nicht die Rede davon ſeyn, dieſen Standpunkt zu läugnen; ſondern er iſt vorhin als die Seite der relativen Identität des Seyns des Unendlichen im Endlichen beſtimmt worden. Aber dieß muß behauptet werden, daß er nicht der abſolute Standpunkt iſt, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältniß ſich nur als eine Seite, und das Iſoliren deſſelben alſo als etwas Einſeitiges beweiſt: und daß, weil Sittlichkeit etwas Abſolutes iſt, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, ſondern daß in ihm keine Sittlichkeit iſt. Und was die Berufung auf das gemeine Bewußtſeyn betrifft, ſo muß in eben demſelben ebenſo nothwendig die Sittlichkeit ſelbſt vorkommen, als jener Standpunkt, welcher (da das Verhältniß für ſich iſolirt, als an ſich ſeyend, und nicht als Moment geſetzt iſt) das Princip der Unſittlichkeit iſt. Das empiriſche Bewußtſeyn iſt darum empiriſch, weil die Momente des Abſoluten in ihm zerſtreut, nebeneinander, aufeinander folgend, zerſplittert erſcheinen; aber es wäre ſelbſt kein gemeines Bewußtſeyn, wenn die Sittlichkeit nicht ebenſo in ihm vorkäme. Unter dieſen mannigfaltigen Erſcheinungen des Sittlichen und des Unſittlichen, die im empiriſchen Bewußtſeyn vorkommen, hatte jene formelle Philoſophie die Wahl; und es iſt nicht der Fehler des gemeinen Bewußtſeyns, ſondern der Philoſophie, daß ſie die Erſcheinung des Unſittlichen gewählt und an der negativen Abſolutheit, oder an der Unendlichkeit das wahrhafte Abſolute zu haben gemeint hat.

Auf der Darſtellung desjenigen, was dieſe negative Abſolutheit vermag, beruht die Ausführung dieſer praktiſchen Philoſophie;

und wir müssen dem falschen Versuch in dem negativ Absoluten ein wahrhaft Absolutes aufzuzeigen, in seinen Hauptmomenten nachgehen.

Es ergiebt sich sogleich, daß, da die reine Einheit das Wesen der praktischen Vernunft ausmacht, von einem Systeme der Sittlichkeit so wenig die Rede seyn kann, daß selbst nicht einmal eine Mehrheit von Gesetzen möglich ist: indem was über den reinen Begriff, oder (weil dieser, insofern er als negirend das Viele, d. h. als praktisch gesetzt wird, die Pflicht ist) was über den reinen Begriff der Pflicht und die Abstraction eines Gesetzes hinausgeht, nicht mehr dieser reinen Vernunft angehört; wie Kant, — derjenige, der diese Abstraction des Begriffs in ihrer absoluten Reinheit dargestellt hat, — sehr gut erkennt, daß der praktischen Vernunft aller Stoff des Gesetzes abgehe, und daß sie nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum obersten Gesetze machen könne. Die Maxime der Willkür hat einen Inhalt, und schließt eine Bestimmtheit in sich: der reine Wille dagegen ist frei von Bestimmtheiten; das absolute Gesetz der praktischen Vernunft ist, jene Bestimmtheit in die Form der reinen Einheit zu erheben, und der Ausdruck dieser in die Form aufgenommenen Bestimmtheit ist das Gesetz. Ist es möglich, daß die Bestimmtheit in die Form des reinen Begriffs aufgenommen wird, hebt sie sich durch diese Form nicht auf: so ist sie gerechtfertigt, und ist durch die negative Absolutheit selbst absolut geworden, Gesetz und Recht oder Pflicht.

Aber die Materie der Maxime bleibt, was sie ist, eine Bestimmtheit oder Einzelnheit; und die Allgemeinheit, welche ihr die Aufnahme in die Form ertheilt, ist also eine schlechthin analytische Einheit. Und wenn die ihr ertheilte Einheit rein als das, was sie ist, in einem Satze ausgesprochen wird, so ist der Satz ein analytischer und eine Tautologie. Und in der Production von Tautologien besteht nach der Wahrheit das erhabene Vermögen der Autonomie der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Die reine Identität des Verstandes, im Theoretischen als

der Satz des Widerſpruchs ausgedrückt, bleibt, auf die praktiſche Form gekehrt, ebendaſſelbe. Wenn die Frage: was iſt Wahrheit, an die Logik gemacht, und von ihr beantwortet, Kanten „den belachenswerthen Anblick giebt, daß einer den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält;“ ſo iſt die Frage: was iſt Recht und Pflicht, an jene reine praktiſche Vernunft gemacht und von ihr beantwortet, in demſelben Falle. Wenn Kant erkennt, daß ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige ſeyn würde, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre: daß es aber klar ſey, daß (da man bei demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht) es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe, indem das Merkmal den Inhalt der Erkenntniſſe zugleich nicht angehen ſoll, zu fragen; ſo ſpricht er eben damit das Urtheil über das Princip der Pflicht und des Rechts, das durch die praktiſche Vernunft aufgeſtellt wird. Denn ſie iſt die abſolute Abſtraction von aller Materie des Willens; durch einen Inhalt wird eine Heteronomie der Willkür geſetzt. Nun iſt es aber gerade das Intereſſe zu wiſſen, was denn Recht und Pflicht ſey; es wird nach dem Inhalt des Sittengeſetzes gefragt, und es iſt allein um dieſen Inhalt zu thun. Aber das Weſen des reinen Willens und der reinen praktiſchen Vernunft iſt, daß von allem Inhalt abſtrahirt ſey; und alſo iſt es an ſich widerſprechend, eine Sittengeſetzgebung (da ſie einen Inhalt haben müßte) bei dieſer abſoluten praktiſchen Vernunft zu ſuchen, da ihr Weſen darin beſteht, keinen Inhalt zu haben.

Daß alſo dieſer Formalismus ein Geſetz ausſprechen könne, — dazu iſt nothwendig, daß irgend eine Materie, eine Beſtimmtheit geſetzt werde, welche den Inhalt des Geſetzes ausmache; und die Form, welche zu dieſer Beſtimmtheit hinzukommt, iſt die Einheit, oder Allgemeinheit. Daß eine Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten müſſe, — dieſes Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft drückt aus, daß

irgend eine Beſtimmtheit, welche den Inhalt der Maxime des beſondern Willens ausmacht, als Begriff, als Allgemeines geſetzt werde. Aber jede Beſtimmtheit iſt fähig, in die Begriffsform aufgenommen und als eine Qualität geſetzt zu werden; und es giebt gar nichts, was nicht auf dieſe Weiſe zu einem ſittlichen Geſetz gemacht werden könnte. Jede Beſtimmtheit iſt aber an ſich ſelbſt ein Beſonderes und nicht ein Allgemeines; es ſteht ihr die entgegengeſetze Beſtimmtheit gegenüber, und ſie iſt nur Beſtimmtheit, inſofern ihr eine ſolche gegenüber ſteht. Jede von beiden Beſtimmtheiten iſt gleichermaßen fähig, gedacht zu werden; welche von beiden es ſeyn ſoll, welche in die Einheit aufgenommen oder gedacht, und von welcher abſtrahirt werden ſoll, — dieß iſt völlig unbeſtimmt und frei. Wenn die eine fixirt iſt, als an und für ſich beſtehend, ſo kann die andere freilich nicht geſetzt werden; aber dieſe andere kann ebenſo gut gedacht, und (da dieſe Form des Denkens das Weſen iſt) als ein abſolutes Sittengeſetz ausgeſprochen werden.

Daß „der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung" jene leichte Operation vornehmen und „unterſcheiden könne, welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke oder nicht," zeigt Kant an dem Beiſpiel, der Frage, „ob die Maxime, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern,". — im Fall ſich an einem Depoſitum ein ſolches Mittel zeigte, „als ein allgemeines praktiſches Geſetz gelten könne;" welche alſo des Inhalts ſeyn würde, „daß jedermann ein Depoſitum, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann, abläugnen dürfe." Dieſe Frage entſcheide ſich von ſich ſelbſt, „indem ein ſolches Princip als Geſetz ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe." [1] Daß es aber gar kein Depoſitum gäbe, welcher Widerſpruch läge darin? Daß kein Depoſitum ſey, wird andern nothwendigen Beſtimmtheiten widerſprechen; ſo wie, daß

[1] Kant: Kritik der praktiſchen Vernunft, S. 49, 4te Ausg. 1797. (S. 40—41, 6te Aufl. 1827).

ein Depositum möglich sey, mit andern nothwendigen Bestimmtheiten zusammenhängen, und dadurch selbst nothwendig seyn wird. Aber nicht andere Zwecke und materiale Gründe sollen herbeigerufen werden, sondern die unmittelbare Form des Begriffs soll die Richtigkeit der ersten oder der zweiten Annahme entscheiden. Aber für die Form ist die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten so gleichgültig als die andere; jede kann als Qualität begriffen, und dieß Begreifen als Gesetz ausgesprochen werden.

Wenn die Bestimmtheit des Eigenthums überhaupt gesetzt ist, so läßt sich der tautologische Satz daraus machen: Das Eigenthum ist Eigenthum und sonst nichts Anderes. Und diese tautologische Production ist das Gesetzgeben dieser praktischen Vernunft: Das Eigenthum, wenn Eigenthum ist, muß Eigenthum seyn. Aber ist die entgegengesetzte Bestimmtheit, Negation des Eigenthums, gesetzt, so ergiebt sich durch die Gesetzgebung derselben praktischen Vernunft die Tautologie: Das Nichteigenthum ist Nichteigenthum; wenn kein Eigenthum ist, so muß das, was Eigenthum seyn will, aufgehoben werden. Aber es ist gerade das Interesse, zu erweisen, daß Eigenthum seyn müsse; es geht allein auf dasjenige, was außerhalb des Vermögens dieses praktischen Gesetzgebens der reinen Vernunft liegt: nämlich zu entscheiden, welche von entgegengesetzten Bestimmtheiten gesetzt werden müsse. Aber daß dieß schon vorher geschehen und eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten zum voraus gesetzt sey, — fordert die reine Vernunft; und dann erst kann sie ihr, nunmehr überflüssiges, Gesetzgeben vollführen.

Aber die analytische Einheit und Tautologie der praktischen Vernunft ist nicht nur etwas Ueberflüssiges, sondern in der Wendung, welche sie erhält, etwas Falsches; und sie muß als das Princip der Unsittlichkeit erkannt werden. Durch die bloße Aufnahme einer Bestimmtheit in die Form der Einheit soll sich die Natur des Seyns derselben verändern. Und die Bestimmtheit, welche ihrer Natur nach eine andere Bestimmtheit gegen sich hat,

deren eine die Negation der andern, und ebendarum keine etwas Absolutes ist, — (und es ist für die Function der praktischen Vernunft gleichgültig, welche von beiden es ist, denn sie giebt bloß die leere Form), — soll durch diese Verbindung mit der Form der reinen Einheit, selbst zur absoluten, zum Gesetz und Pflicht gemacht seyn. Wo aber eine Bestimmtheit und Einzelnheit zu einem Ansich erhoben wird, da ist Vernunftwidrigkeit, und in Beziehung aufs Sittliche, Unsittlichkeit gesetzt.

Diese Verwandlung des Bedingten, Unreellen in ein Unbedingtes und Absolutes ist leicht in ihrer Unrechtmäßigkeit zu erkennen, und auf ihrem Schleichwege auszufinden. Die Bestimmtheit, in die Form der reinen Einheit oder der formellen Identität aufgenommen, bringt, wenn der bestimmte Begriff als Satz ausgedrückt wird, die Tautologie des formellen Satzes: die Bestimmtheit A ist die Bestimmtheit A, hervor. Die Form, oder im Satze, die Identität des Subjects und Prädicats ist etwas Absolutes, aber nur ein Negatives, oder Formales, welches die Bestimmtheit A selbst nichts angeht; dieser Inhalt ist für die Form etwas durchaus Hypothetisches. Die Absolutheit, die in dem Satz seiner Form nach ist, gewinnt aber in der praktischen Vernunft eine ganz andere Bedeutung; sie wird nämlich auch auf den Inhalt übertragen, der seiner Natur nach ein Bedingtes ist, und dieses nicht Absolute, Bedingte wider sein Wesen zu einem Absoluten durch jene Vermischung erhoben. Es ist nicht das praktische Interesse, eine Tautologie zu produciren; und um dieser müßigen Form willen, die doch ihre einzige Kraft ist, würde nicht so viel Aufhebens von der praktischen Vernunft gemacht. Durch Vermischung der absoluten Form aber mit der bedingten Materie wird unversehens dem Unreellen, Bedingten des Inhalts die Absolutheit der Form untergeschoben; und in dieser Verkehrung und Taschenspielerei liegt der Nerv dieser praktischen Gesetzgebung der reinen Vernunft. Dem Satze, das Eigenthum ist Eigenthum, wird anstatt seiner wahrhaften Bedeutung: Die Identität, welche

dieſer Satz in ſeiner Form ausdrückt, iſt abſolut, die Bedeutung untergeſchoben: Die Materie deſſelben, nämlich das Eigenthum iſt abſolut; und ſofort kann jede Beſtimmtheit zur Pflicht gemacht werden. Die Willkür hat die Wahl unter entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; und es wäre nur eine Ungeſchicklichkeit, wenn zu irgend einer Handlung kein ſolcher Grund, der nicht mehr nur die Form eines probabeln Grundes, wie bei den Jeſuiten, hat, ſondern die Form von Recht und Pflicht erhält, aufgefunden werden könnte. Und dieſer moraliſche Formalismus geht nicht über die moraliſche Kunſt der Jeſuiten und die Principien der Glückſeligkeitslehre, welche zuſammenfallen, hinaus.

Es iſt hierbei wohl zu merken, daß das Aufnehmen der Beſtimmtheit in den Begriff ſo verſtanden wird, daß dieſe Aufnahme etwas Formelles iſt, oder daß die Beſtimmtheit bleiben ſoll: alſo Materie und Form ſich widerſprechen, deren jene beſtimmt, dieſe unendlich iſt. Würde aber der Inhalt, der Form, — die Beſtimmtheit, der Einheit wahrhaft gleichgeſetzt: ſo würde kein praktiſches Geſetzgeben Statt finden, ſondern nur ein Vernichten der Beſtimmtheit. So iſt das Eigenthum ſelbſt unmittelbar der Allgemeinheit entgegengeſetzt; ihr gleichgeſetzt, iſt es aufgehoben.

Unmittelbar fällt dieſe Vernichtung der Beſtimmtheit durch die Aufnahme in die Unendlichkeit, Allgemeinheit, auch dem praktiſchen Geſetzgeben beſchwerlich. Denn wenn die Beſtimmtheit von der Art iſt, daß ſie ſelbſt das Aufheben einer Beſtimmtheit ausdrückt: ſo wird durch die Erhebung des Aufhebens ins Allgemeine oder ins Aufgehobenſeyn, ſowohl die Beſtimmtheit, die aufzuheben iſt, als das Aufheben vernichtet; alſo wäre eine Maxime, die ſich auf eine ſolche Beſtimmtheit bezieht, die in der Allgemeinheit gedacht ſich vernichtet, nicht fähig Princip einer allgemeinen Geſetzgebung zu werden, und alſo unmoraliſch. Oder: der Inhalt der Maxime, welcher das Aufheben einer Beſtimmtheit iſt, in den Begriff erhoben, widerſpricht ſich ſelbſt. Wird die Beſtimmtheit als aufgehoben gedacht, ſo fällt das Aufheben der-

ſelben weg: oder aber dieſe Beſtimmtheit ſoll bleiben, ſo iſt wieder das in der Maxime geſetzte Aufheben nicht geſetzt; und die Beſtimmtheit mag alſo bleiben oder nicht, ſo iſt in keinem Falle ihr Aufheben möglich. Aber eine nach dem Princip (weil ſie ſich widerſpricht) unmoraliſche Maxime iſt, da ſie die Aufhebung einer Beſtimmtheit ausdrückt, abſolut vernünftig, und alſo abſolut moraliſch; denn das Vernünftige iſt von ſeiner negativen Seite die Indifferenz der Beſtimmtheiten, das Aufgehobenſeyn des Bedingten. So drückt die Beſtimmtheit, den Armen zu helfen, aus die Aufhebung der Beſtimmtheit, welche Armuth iſt. Die Maxime, deren Inhalt jene Beſtimmtheit iſt, geprüft durch Erhebung derſelben zum Princip einer allgemeinen Geſetzgebung, wird ſich als falſch erweiſen; denn ſie vernichtet ſich ſelbſt. Wird es gedacht, daß den Armen allgemein geholfen werde, ſo giebt es entweder gar keine Armen mehr, oder lauter Arme; und da bleiben keine, die helfen können, und ſo fiele in beiden Fällen die Hülfe weg. Die Maxime alſo, als allgemein gedacht, hebt ſich ſelbſt auf. Sollte aber die Beſtimmtheit, welche die Bedingung des Aufhebens iſt, nämlich die Armuth bleiben, ſo bleibt die Möglichkeit der Hülfe! aber als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit, wie die Maxime ausſagt. Wenn Armuth bleiben ſoll, damit die Pflicht, Armen zu helfen, ausgeübt werden könne, ſo wird durch jenes Beſtehenlaſſen der Armuth unmittelbar die Pflicht nicht erfüllt. So die Maxime, ſein Vaterland gegen Feinde mit Ehre zu vertheidigen, und unendliche mehr heben ſich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gedacht auf; denn jene z. B. ſo erweitert, hebt ſowohl die Beſtimmtheit eines Vaterlandes, als der Feinde, und der Vertheidigung auf.

So wenig die Einheit die reine negative Bedeutung des bloßen Aufhebens der Beſtimmtheiten hat, ebenſo wenig iſt ſie die wahrhafte Einheit der Anſchauung, oder die poſitive Indifferenz der Beſtimmtheiten. Und die Vergleichung mit dieſer wird das verkehrte Weſen jener Einheit von einer andern Seite klarer machen.

Jene Einheit der praktiſchen Vernunft nämlich iſt weſentlich mit einer Differenz afficirt, es ſey, daß ſie als das Fixiren einer Beſtimmtheit geſetzt wird, — ſo ſind durch dieſe unmittelbar andere ausgeſchloſſen, negativ geſetzt: oder als analytiſcher Satz, — ſo widerſpricht die Identität deſſelben, dieſe ſeine Form ſeinem Inhalt. Was auch ſo gefaßt werden kann: er widerſpricht als Satz mit ſeinem Inhalt der Anſorderung an den Satz, ein Urtheil zu ſeyn. Es ſollte etwas mit dem Satze geſagt ſeyn, aber mit dem identiſchen Satz iſt nichts geſagt; denn er iſt kein Urtheil, weil das Verhältniß des Subjects zum Prädicat bloß formell, und gar keine Differenz derſelben geſetzt iſt. Oder die Einheit werde als Allgemeinheit genommen, ſo hat ſie vollends ganz auf eine empiriſche Mannigfaltigkeit Beziehung, und die Beſtimmtheit wird als gegenwärtige einer unendlichen Menge empiriſch anderer entgegengeſetzt. Die Einheit der Anſchauung hingegen iſt die Indifferenz der Beſtimmtheiten, welche ein Ganzes ausmachen, nicht ein Fixiren derſelben als Abgeſonderter und Entgegengeſetzter, ſondern ein Zuſammenfaſſen und Objectiviren derſelben; und hiermit, da dieſe Indifferenz und die differenten Beſtimmtheiten ſchlechthin vereinigt ſind, iſt ſie keine Trennung — jener als Möglichkeit, dieſer als Wirklichkeiten, oder dieſer ſelbſt, theils als möglicher, theils als wirklicher, ſondern abſolute Gegenwart. Und in dieſer Kraft der Anſchauung und Gegenwart liegt die Kraft der Sittlichkeit überhaupt, und natürlich auch der Sittlichkeit im Beſondern, um welche es jener geſetzgebenden Vernunft zunächſt zu thun, und von welcher vielmehr gerade jene Form des Begriffes, der formalen Einheit und der Allgemeinheit ſchlechthin abzuhalten iſt. Denn dieſe iſt es gerade, durch welche das Weſen der Sittlichkeit unmittelbar aufgehoben wird, indem ſie das, was ſittlich nothwendig iſt, dadurch, daß ſie es in dem Gegenſatz gegen Anderes erſcheinen läßt, zu einem Zufälligen macht; Zufälliges aber in der Sittlichkeit (und das Zufällige iſt Eins mit dem empiriſch Nothwendigen) iſt unſittlich.

Ein Schmerz, der ist, wird durch die Kraft der Anschauung aus der Empfindung, in welcher er ein Accidenz und ein Zufälliges ist, in die Einheit und in die Gestalt eines Objectiven und für sich seyenden Nothwendigen erhoben, und durch diese unmittelbare Einheit, die nicht links und rechts an Möglichkeiten, welche die formale Einheit herbeiführt, denkt, in seiner absoluten Gegenwart erhalten: aber durch die Objectivität des Anschauens und die Erhebung in diese Einheit des Fürsichseyns, vom Subject wahrhaft abgetrennt, und im fixen Anschauen derselben ideell gemacht; da er hingegen, durch die Einheit der Reflexion mit andern Bestimmtheiten verglichen, oder als ein Allgemeines gedacht, und nicht allgemein gefunden, auf beide Art zufällig gemacht wird, — und dadurch das Subject sich bloß in seiner Zufälligkeit und Besonderheit erkennt, welche Erkenntniß die Empfindsamkeit und die Unsittlichkeit der Ohnmacht ist. Oder wenn das Sittliche sich auf Verhältnisse von Individuen zu Individuen bezieht, so ist es die reine Anschauung und Idealität, die z. B. in dem Vertrauen eines Depositums ist, welche fest zu halten und von welcher die Einmischung der formalen Einheit und des Gedankens der Möglichkeit anderer Bestimmungen abzuhalten ist. Der Ausdruck jener Einheit der Anschauung: Ein mir vertrautes Eigenthum eines Andern ist das mir vertraute Eigenthum eines Andern und sonst nichts Anderes, hat eine ganz andere Bedeutung, als die allgemein ausdrückende Tautologie der praktischen Gesetzgebung: Ein fremdes mir vertrautes Eigenthum ist ein fremdes mir vertrautes Eigenthum. Denn diesem Satze steht ebenso gut der andere gegenüber: Ein mir vertrautes Nichteigenthum des Andern ist Nichteigenthum des Andern; das heißt, eine Bestimmtheit, welche in den Begriff erhoben wird, ist dadurch ideell, und es kann ebenso gut die ihr entgegengesetzte gesetzt werden. Hingegen der Ausdruck der Anschauung enthält ein: Dieses; eine lebendige Beziehung und absolute Gegenwart, mit welcher die Möglichkeit selbst schlechthin verknüpft und eine davon getrennte Möglichkeit,

oder ein Andersſeyn ſchlechthin vernichtet iſt, als in welchem möglichen Andersſeyn die Unſittlichkeit liegt.

Wenn nun die Einheit der praktiſchen Vernunft auch nicht dieſe poſitive Einheit der Anſchauung wäre, ſondern allein die negative Bedeutung hätte, das Beſtimmte zu vernichten: ſo würde ſie rein das Weſen der negativen Vernunft oder der Unendlichkeit, des abſoluten Begriffs ausdrücken. Aber weil die Unendlichkeit fixirt und vom Abſoluten abgeſondert wird, ſo zeigt ſie ſich in ihrem Weſen, das Gegentheil ihrer ſelbſt zu ſeyn: und äfft die Reflexion, die ſie feſthalten, und eine abſolute Einheit in ihr ergreifen will, dadurch, daß ſie ſchlechthin auch das Gegentheil davon, eine Differenz und Vielheit herbeiführt, und ſo zwiſchen dieſem Gegenſatz, der ſich unendlich reproducirt, nur eine relative Identität erlaubt, und alſo ſelbſt als Unendlichkeit das Gegentheil ihrer ſelbſt, abſolute Endlichkeit iſt. Und indem ſie ſo iſolirt wird, iſt ſie ſelbſt nur die kraftloſe, von der wahrhaft vernichtenden Macht der Vernunft verlaſſene Form, welche die Beſtimmtheiten in ſich aufnimmt, und beherbergt, ohne ſie zu vernichten, ſondern ſie im Gegentheil verewigt.

Von der dargeſtellten Entgegenſetzung, dem Fixiren derſelben als einer Realität und ihrer unvollſtändigen Verknüpfung als einer relativen Identität, iſt es, daß die neuere Beſtimmung des Begriffs des Naturrechts, und ſeines Verhältniſſes in der ganzen Wiſſenſchaft des Sittlichen, abhängt. Und wir müſſen das bisher allgemein Auseinandergeſetzte in dieſer nähern Beziehung betrachten, wie die einmal geſetzte unüberwindliche Trennung in der Wiſſenſchaft des Naturrechts auf ihre eigenthümliche Art erſcheint.

Der abſolute Begriff, welcher das Princip der Entgegenſetzung und die Entgegenſetzung ſelbſt iſt, ſtellt ſich, der fixirt iſt, in der Trennung ſo dar, daß er als reine Einheit ſich entgegengeſetzt iſt als Vielheit: ſo daß er ſowohl unter der Form der reinen Einheit, als der reinen Vielheit der abſolute Begriff bleibe, alſo in der Form der Vielheit nicht eine Mannigfaltigkeit von

verſchieden beſtimmten Begriffen, ſondern wie unter die Einheit, ſo auch unter die Vielheit ſubſumirt ſey; in vielen beſtimmten Begriffen ſubſumirt er, und iſt nicht ein Vieles, ſondern Eines. Der abſolute Begriff, als ſelbſt eine Vielheit, iſt eine Menge von Subjecten; und dieſen iſt er in der Form der reinen Einheit, als abſolute Quantität, gegen dieſes ſein qualitatives Geſetztſeyn entgegengeſetzt. Es iſt alſo Beides geſetzt, ein inneres Einsſeyn der Entgegengeſetzten, das das Weſen Beider, der abſolute Begriff, iſt: und ein Getrenntſeyn deſſelben unter der Form der Einheit, in welcher er Recht und Pflicht iſt, und unter der Form der Vielheit, in welcher er denkendes und wollendes Subject iſt.

Jene erſte Seite, nach welcher das Weſen des Rechts und der Pflicht — und das Weſen des denkenden und wollenden Subjects ſchlechthin Eins ſind, iſt (wie im Allgemeinen die höhere Abſtraction der Unendlichkeit) die große Seite der Kantiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie. Aber ſie iſt dieſem Einsſeyn nicht getreu geblieben, ſondern indem ſie zwar daſſelbe als das Weſen und als das Abſolute anerkennt, ſetzt ſie die Trennung in Eines und Vieles ebenſo abſolut, und Eins mit gleicher Würde neben das Andere. Hierdurch iſt es ſowohl nicht das poſitive Abſolute, was das Weſen von beiden ausmachte, und worin ſie eins wären, ſondern das negative, oder der abſolute Begriff: als auch jenes nothwendige Einsſeyn formal wird. Und die beiden entgegengeſetzten Beſtimmtheiten, als abſolut geſetzt, fallen hiermit in ihrem Beſtehen unter die Idealität, die inſofern die bloße Möglichkeit beider iſt. Es iſt möglich, daß Recht und Pflicht unabhängig, als ein Beſonderes, getrennt von den Subjecten, und die Subjecte getrennt von jenem, Realität haben; es iſt aber auch möglich, daß Beides verknüpft ſey. Und es iſt abſolut nothwendig, daß dieſe beiden Möglichkeiten beſonders ſeyen und unterſchieden werden, ſo daß jede eine eigene Wiſſenſchaft gründe: die eine, welche das Einsſeyn des reinen Begriffs und der Subjecte, oder die Moralität der Handlungen, — die andere, welche das Nichteins-

seyn, oder die Legalität betreffe; und zwar so, daß, wenn in dieser Trennung des Sittlichen in Moralität und Legalität diese Beiden bloße Möglichkeiten werden, eben darum Beide gleich positiv sind. Die Eine ist für die Andere zwar negativ; aber so sind Beide. Es ist nicht die Eine das absolut Positive, die Andere absolut das Negative; sondern jede ist Beides in der Relation auf einander, und dadurch, daß fürs Erste Beide nur relativ positiv sind, ist weder die Legalität noch die Moralität absolut positiv oder wahrhaft sittlich. Und dann weil Beide, eine so positiv ist als die andere, sind Beide absolut nothwendig; und die Möglichkeit, daß der reine Begriff und das Subject der Pflicht und des Rechtes nicht Eins seyen, muß unabänderlich und schlechthin gesetzt werden.

Die Grundbegriffe des Systems der Legalität ergeben sich hieraus unmittelbar auf folgende Weise. Es ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseyns, — und dieß reine Selbstbewußtseyn, Ich, ist das wahre Wesen und das Absolute, dessen ungeachtet aber ist es bedingt, — und seine Bedingung ist, daß es zu einem reellen Bewußtseyn fortgeht; welche in diesem Verhältniß des Bedingtseyns gegen einander sich schlechthin entgegengesetzt bleiben. Jenes reine Selbstbewußtseyn, die reine Einheit, oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit Aller, ist dem realen Bewußtseyn, d. i. dem Subject, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt; — was auf eine populärere Weise Fichte als die Voraussetzung ausdrückt, daß „Treu und Glauben verloren gehe.“ [1] Und auf diese Voraussetzung wird ein System gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjects der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich — und dieses Verhältniß heißt der Zwang — Beide vereinigt werden sollen. Indem hiermit diese Aeußerlichkeit des Einsseyns schlechthin fixirt und als etwas absolutes Ansich-

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 166.

ſeyendes geſetzt iſt, ſo iſt die Innerlichkeit, die Wiederaufbauung des verlorenen Treue und Glaubens, das Einsſeyn der allgemeinen und der individuellen Freiheit, und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.

In dem Syſteme einer ſolchen Aeußerlichkeit — (und wir beziehen uns hierbei auf die Fichte'ſche als die conſequenteſte Darſtellung, die am Wenigſten formal iſt, ſondern wirklich ein conſequentes Syſtem verſucht, das nicht der ihm fremden Sittlichkeit und Religion bedürfte) — kann, wie in allem von Bedingtem zu Bedingtem Fortſchreitenden, entweder kein Unbedingtes aufgezeigt werden; oder wenn ein ſolches geſetzt wird, ſo iſt es die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer ſich hat, Weſen ohne Form, Macht ohne Weisheit, Quantität ohne innere Qualität oder Unendlichkeit, Ruhe ohne Bewegung.

Die oberſte Aufgabe bei „der mit mechaniſcher Nothwendigkeit wirkenden Veranſtaltung,“ [1] daß die Wirkſamkeit jedes Einzelnen durch den allgemeinen Willen gezwungen werde, iſt: wie dieſer allgemeine Wille nothwendig in den Subjecten, welche deſſen Organe und Verwalter ſind, reell ſey; — eine Aufgabe, welcher die Entgegenſetzung des einzelnen Willens gegen den allgemeinen Willen vorausgeſetzt iſt. Das Einsſeyn mit dem allgemeinen Willen kann hiermit nicht als innere abſolute Majeſtät aufgefaßt und geſetzt ſeyn, ſondern als etwas, das durch ein äußeres Verhältniß oder Zwang hervorgebracht werden ſoll. Es kann aber hier in der Realität in dem zu ſetzenden Progreſſus des Zwingens und Aufſehens nicht in unendliche Reihen fortgegangen und von dem Reellen zum Ideellen übergeſprungen werden. Es muß ein höchſter poſitiver Punkt ſeyn, von dem das Zwingen nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit anfängt. Aber dieſer Punkt muß, wie alle anderen Punkte, dazu gezwungen werden, daß er ſo nach dem Begriffe der allgemeinen Freiheit zwingt; — ein

[1] Fichte's Naturrecht, Th. I., S. 169 u. flgde.

Punkt, der in dieſem allgemeinen Syſteme des Zwangs nicht gezwungen würde, träte aus dem Princip, und wäre transſcendent. Die Frage iſt alſo nun, wie dieſer höchſte Wille ebenſo durch Zwang und Aufſehen dem Begriff des allgemeinen Willens gemäß werde; und alſo das Syſtem ganz immanent und transſcendental bleibe. Dieß könnte nicht anders geſchehen, als daß die Macht des Ganzen an die beiden Seiten, die einander gegenüberſtehen, vertheilt ſey, ſo daß das Regierte von der Regierung und die Regierung von dem Regierten gezwungen werden. Iſt die Macht, und hiermit der mögliche Zwang von beiden Seiten in ungleicher Stärke geſetzt: ſo wird, um ſoviel der eine Theil mehr Gewalt hat, als der andere, oder um den Ueberſchuß beider, nur ein Theil und nicht der entgegengeſetzte gezwungen, was nicht ſeyn ſoll. Aber eigentlich iſt der Uebermächtige allein der Mächtige, denn daß etwas Grenze für das Andere ſey, muß es ihm gleich ſeyn: der Schwächere iſt daher keine Grenze für denſelben; Beide müſſen alſo mit gleicher Gewalt gegenſeitig gezwungen werden und ſich zwingen.

Allein wenn auf dieſe Weiſe Action und Reaction, Stand und Widerſtand gleich ſtark ſind, ſo reducirt ſich die beiderſeitige Gewalt auf's Gleichgewicht: es iſt hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben; die Reduction werde poſitiv oder negativ gedacht, daß die Action und Reaction als ſeyend, wirkend, oder daß ſie negativ geſetzt und das Gleichgewicht dadurch iſt, daß ſo wenig ein Agiren als ein Reagiren vorhanden ſey. Dieſem Tode dadurch aufhelfen wollen, daß das unmittelbare Gegenüberſtehen in einen Kreis von Wirkungen ausgedehnt, und ſo ſcheinbar die Mitte der Berührung und der Punkt, worin die Reduction der Entgegengeſetzten erſcheint, durch das täuſchende Leerlaſſen dieſer Mitte aufgehoben werde, iſt ebenſo wenig eine wahre Auskunft. Gegen die von der oberſten Gewalt durch ihre Verzweigungen niederſteigende Hierarchie des Zwangs bis zu allen Einzelnheiten ſoll von dieſen wieder eine eben ſolche

Pyramide in die Höhe sich zu einer obersten Spitze des Gegendrucks gegen die niedersteigende emporheben: und sich so das Ganze in einem Kreise krümmen, worin die Unmittelbarkeit der Berührung verschwände, die Kräfte, insofern sie Masse machen, aus einander gehalten, und durch Zwischenglieder jene künstliche Differenz hervorgebracht würde; und so kein Glied unmittelbar auf dasjenige, von welchem es bewegt wird, rückwirken (als wodurch die Reduction auf's Gleichgewicht entsteht), sondern immer auf ein anderes, als das ist, von dem es bewegt wird, — daß so das Erste das Letzte und dieses Letzte wieder jenes Erste bewegte. Aber ein solches perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht, und wird ein vollständiges perpetuum quietum; denn Druck und Gegendruck, Zwingen und Gezwungenwerden sind sich vollkommen gleich, und stehen sich ebenso unmittelbar gegenüber und bewirken eben die Reduction der Kräfte, wie in der ersten Vorstellung. Die reine Quantität läßt sich durch eine solche Mittelbarkeit nicht täuschen, durch welche in sie durchaus keine Differenz oder wahre Unendlichkeit und Form gebracht ist, sondern sie bleibt wie vorhin eine völlig unzertrennte reine gestaltlose Macht. Es ist auf diese Weise gegen die Macht, daß sie dem Begriffe der allgemeinen Freiheit gemäß sey, kein Zwang möglich; denn es ist außer ihr keine Gewalt aufzufinden, und in sie selbst keine Trennung zu setzen.

Um deswillen wird denn zu einer ganz formellen Unterscheidung geflüchtet. Die wirkliche Gewalt wird allerdings als Eine und in der Regierung vereinigt gesetzt; was aber ihr gegenüber gestellt wird, ist die mögliche Gewalt, und diese Möglichkeit soll als solche jene Wirklichkeit zu zwingen vermögend seyn. Dieser zweiten gewaltlosen Existenz des gemeinsamen Willens soll nämlich die Beurtheilung zukommen, ob die Gewalt den ersteren, welchem sie verbunden ist, verlassen, ob die Gewalt nicht mehr dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß sey. Er soll die oberste

Gewalt überhaupt beaufsichtigen, und wie bei ihr ein Privatwille an die Stelle des allgemeinen tritt, ihm dieselbe entreißen; und die Art, mit welcher dieß geschehen soll, soll eine absolute Wirkung habende öffentliche Erklärung der gänzlichen Nullität aller Handlungen der obersten Staatsgewalt von diesem Augenblick an seyn. Daß die Gewalt sich durch eignes Urtheil von selbst absondere, was die Insurrection wäre, soll, darf nicht geschehen; denn diese reine Gewalt besteht aus lauter Privatwillen, die sich also nicht als gemeinsamer Wille constituiren können. Aber jener zweite gemeinsame Wille ist es, der diese Menge als Gemeinde, oder die reine Gewalt auch mit der Idee des allgemeinen Willens vereinigt erkläre, da er in den vorhergehenden Gewalthabern nicht mehr vorhanden ist. Welche Bestimmtheit gesetzt werde, durch die gegen die oberste Gewalt irgend etwas erzwungen werden soll, so müßte mit jener Bestimmtheit nicht die bloße Möglichkeit, sondern reelle Gewalt verbunden seyn. Aber da diese in den Händen der andern Repräsentanten des gemeinsamen Willens ist, so ist diese vermögend, jede solche Bestimmtheit zu verhindern, und was für Verrichtungen auch dem Ephorat aufgetragen seyen, das Beaufsichtigen, die öffentliche Erklärung des Interdicts, und welche Formalitäten ausgeheckt werden, zu vernichten, — und zwar mit dem gleichen Rechte, als die, in deren Händen die Wirksamkeit dieser Bestimmtheit gelegt wäre; denn diese Ephoren sind nicht weniger zugleich Privatwillen als jene; und ob der Privatwille dieser sich vom allgemeinen Willen abgesondert habe, darüber kann die Regierung sowohl urtheilen, als das Ephorat über sie, und zugleich dieß Urtheil schlechthin geltend machen. Bekanntlich hat bei einer in neuern Zeiten durch eine Regierung vorgenommenen Auflösung einer rivalisirenden und sie lähmenden gesetzgebenden Gewalt ein Mann, der selbst darein verwickelt worden war, über den Einfall, daß die Errichtung einer ähnlichen Aufsichts-Commission, wie das Fichte'sche Ephorat, eine solche Gewaltthat verhindert haben würde, mit Recht geurtheilt, daß ein solcher Auf-

ficht habender und der Regierung sich widersetzen wollender Rath ebenso gewaltthätig würde behandelt worden seyn.

Endlich aber, wenn die obersten Gewalthaber freiwillig diesen zweiten Repräsentanten des allgemeinen Willens es gestatten wollten, die Gemeinde zusammenzurufen, daß diese zwischen ihnen und den Aufsehern urtheile, — was wäre mit solchem Pöbel anzufangen, der auch in Allem beaufsichtigt, was Privatsache ist, noch weniger ein öffentliches Leben führt, und der hiermit zum Bewußtseyn des gemeinsamen Willens, und zum Handeln im Geist eines Ganzen schlechthin nicht, sondern allein zum Gegentheil gebildet ist.

Was hiermit gezeigt worden, ist, daß das Sittliche, welches nach dem Verhältniß allein gesetzt wird, oder die Aeußerlichkeit und der Zwang, als Totalität gedacht, sich selbst aufhebt. Es ist damit zwar erwiesen, daß der Zwang nichts Reelles, nichts an sich ist; aber dieß wird noch klarer werden, wenn wir dieß an ihm selbst nach seinem Begriff, und nach der Bestimmtheit, welche das Verhältniß dieser Beziehung hat, zeigen. Denn daß das Verhältniß überhaupt nichts an sich ist, hat theils die Dialektik zu erweisen, theils ist es oben kurz dargestellt worden.

Von den Begriffen überhaupt, welche mit dem Zwang zusammenhängen, und eben dieß Verhältniß ausdrücken, ist zum Theil schon gezeigt worden, daß sie wesenlose Abstractionen, Gedankendinge oder Wesen der Einbildung, ohne Realität sind. Es kommt für's Erste die nichtige Abstraction eines Begriffs der allgemeinen Freiheit Aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre, vor: alsdann auf der andern Seite eben diese Freiheit des Einzelnen, ebenso isolirt. Jede für sich gesetzt, ist eine Abstraction ohne Realität; beide aber, absolut identisch und dann bloß an dieser ersten zu Grunde liegenden Identität gesetzt, sind etwas ganz Anderes, als jene Begriffe, welche ihre Bedeutung allein in der Nicht-Identität haben. Alsdann soll die natürliche oder ursprüngliche Freiheit durch den Begriff der allgemeinen Frei-

heit ſich beſchränken. Aber jene Freiheit, welche als beſchränkbar geſetzt werden kann, iſt eben darum wieder nichts Abſolutes; und alsdann iſt es an ſich widerſprechend, eine Idee zuſammenzuſetzen, daß mit abſoluter Nothwendigkeit die Freiheit des Einzelnen durch die Aeußerlichkeit des Zwangs dem Begriff der allgemeinen Freiheit gemäß ſey, — was nichts Anderes heißt, als daß ſich vorgeſtellt wird, daß das Einzelne durch etwas nicht Abſolutes dem Allgemeinen doch abſolut gleich ſey. In dem Begriff des Zwangs ſelbſt wird unmittelbar etwas Aeußeres für die Freiheit geſetzt, aber eine Freiheit, für welche etwas wahrhaft Aeußeres, Fremdes wäre, iſt keine Freiheit; ihr Weſen und ihre formelle Definition iſt gerade, daß nichts abſolut Aeußeres iſt.

Es iſt die Anſicht der Freiheit völlig zu verwerfen, nach welcher ſie eine Wahl ſeyn ſoll zwiſchen entgegengeſetzten Beſtimmtheiten; ſo daß wenn + A und — A vorlägen, ſie darin beſtände, entweder als + A oder als — A ſich zu beſtimmen, und an dieß Entweder-Oder ſchlechthin gebunden wäre. So etwas wie dieſe Möglichkeit der Wahl iſt ſchlechthin eine empiriſche Freiheit, welche Eins iſt mit der empiriſchen gemeinen Nothwendigkeit, und ſchlechthin nicht von ihr trennbar. Sie iſt vielmehr die Negation oder Idealität der Entgegengeſetzten, ſowohl des + A als des — A, die Abſtraction der Möglichkeit, daß keins von Beiden iſt. Ein Aeußeres wäre für ſie nur, inſofern ſie allein als + A oder allein als — A beſtimmt wäre; aber ſie iſt gerade das Gegentheil hiervon, und nichts Aeußeres für ſie, und ſo iſt für ſie kein Zwang möglich.

Jede Beſtimmtheit iſt nach ihrem Weſen entweder + A, oder — A; und an das + A iſt das — A, ſo wie an das — A das + A unauflöslich gekettet. So wie das Individuum ſich in die Beſtimmtheit des + A geſetzt hat, ſo iſt es auch an — A gebunden, und — A iſt ein Aeußeres für daſſelbe und nicht unter ſeiner Gewalt: ſondern es wäre wegen der abſoluten Verbindung des + A mit — A, unmittelbar durch die Beſtimmt-

heit von + A, unter einer fremden Gewalt des — A; und die Freiheit, welche im Wählen beſtände, entweder ſich als + A oder als — A zu beſtimmen, käme aus der Nothwendigkeit gar nicht heraus. Beſtimmt ſie ſich als + A, ſo hat ſie — A nicht vernichtet, ſondern es beſteht abſolut nothwendig als ein Aeußeres für ſie; und ſo umgekehrt, wenn ſie ſich als — A beſtimmt. Sie iſt Freiheit allein, daß ſie (poſitiv oder negativ) — A mit + A vereinigt, und ſo aufhört in der Beſtimmtheit + A zu ſeyn. In der Vereinigung beider Beſtimmtheiten ſind beide vernichtet: + A — A = 0. Wenn dieſes Nichts nur relativ auf + A und — A, das indifferente A ſelbſt als eine Beſtimmtheit, und ein Plus oder Minus gegen ein anderes Minus oder Plus gedacht wird: ſo iſt die abſolute Freiheit ebenſo über dieſen Gegenſatz, wie über jeden und jede Aeußerlichkeit erhaben, und ſchlechthin alles Zwangs unfähig; und der Zwang hat gar keine Realität.

Aber dieſe Idee der Freiheit ſcheint ſelbſt eine Abſtraction zu ſeyn; und wenn z. B. von einer concreten Freiheit, der Freiheit des Individuums die Rede wäre, ſo würde jenes Seyn einer Beſtimmtheit, und damit bloße empiriſche Freiheit als eine Möglichkeit der Wahl, und alſo auch empiriſche Nothwendigkeit und die Möglichkeit des Zwangs überhaupt, die Entgegenſetzung der Allgemeinheit und Einzelnheit geſetzt. Denn das Individuum iſt eine Einzelnheit, und die Freiheit iſt ein Vernichten der Einzelnheit; durch die Einzelnheit iſt das Individuum unmittelbar unter Beſtimmtheiten, damit iſt Aeußeres für daſſelbe vorhanden, und damit Zwang möglich. Aber ein Anderes iſt Beſtimmtheiten in das Individuum, unter der Form der Unendlichkeit, ein Anderes ſie abſolut in daſſelbe ſetzen. Die Beſtimmtheit unter der Form der Unendlichkeit iſt damit zugleich aufgehoben, und das Individuum iſt nur als freies Weſen: d. i. indem Beſtimmtheiten in ihm geſetzt ſind, iſt es die abſolute Indifferenz dieſer Beſtimmtheiten, und hierin beſteht formell ſeine ſittliche Natur; ſo wie darin, daß — inſofern die Individuen überhaupt (es ſey gegen ſich oder et-

was Anderes) different sind und eine Beziehung auf ein Aeußeres haben — diese Aeußerlichkeit selbst indifferent und eine lebendige Beziehung sey, die Organisation und hiermit (weil nur in der Organisation Totalität ist) das Positive der Sittlichkeit besteht.

Aber die Indifferenz des Individuums als einzelnen ist in Beziehung auf das Seyn der Bestimmtheiten eine negative. Aber wo wirklich sein Seyn als Einzelnheit, d. h. eine für dasselbe positiv unüberwindliche Negation, eine Bestimmtheit, durch welche das Aeußerliche als solches sich festhält, gesetzt wird, so bleibt ihm nur aber die schlechthin negative Absolutheit, oder die Unendlichkeit; — die absolute Negation sowohl des — A als des + A, oder daß es dieß Einzelnseyn absolut in den Begriff aufnimmt. Indem — A ein Aeußeres gegen die Bestimmtheit + A des Subjects, so ist es durch dieß Verhältniß in fremder Gewalt; aber dadurch, daß es sein + A als eine Bestimmtheit ebenso negativ setzen, aufheben und entäußern kann, bleibt es bei der Möglichkeit und bei der Wirklichkeit fremder Gewalt schlechthin frei. Indem es + A sowohl als — A negirt, ist es bezwungen, aber nicht gezwungen; es würde Zwang nur erleiden müssen, wenn + A in ihm absolut fixirt wäre, wodurch an dasselbe, als an eine Bestimmtheit, eine unendliche Kette anderer Bestimmtheiten gefesselt werden könnte. Diese Möglichkeit, von Bestimmtheiten zu abstrahiren, ist ohne Beschränkung: oder Es ist keine Bestimmtheit, welche absolut ist, denn dieß widerspräche sich unmittelbar; sondern die Freiheit selbst oder die Unendlichkeit ist zwar das Negative, aber das Absolute, und sein Einzelnseyn ist absolute in den Begriff aufgenommene Einzelnheit, negativ absolute Unendlichkeit, reine Freiheit. Dieß negativ Absolute, die reine Freiheit, ist in ihrer Erscheinung der Tod; und durch die Fähigkeit des Todes erweist sich das Subject als frei, und schlechthin über allen Zwang erhaben. Er ist die absolute Bezwingung; und weil sie absolut ist, oder weil in ihr die Einzelnheit schlechthin reine Einzelnheit wird — nämlich nicht das Setzen eines + A

mit Ausschließung des — A, (welche Ausschließung keine wahre Negation, sondern nur das Setzen des — A als eines Aeußern, und zugleich des + A als einer Bestimmtheit wäre), sondern Aufhebung sowohl des Plus als des Minus —: so ist sie der Begriff ihrer selbst, also unendlich, und das Gegentheil ihrer selbst, oder absolute Befreiung, und die reine Einzelnheit, die im Tode ist, ist ihr eigenes Gegentheil, die Allgemeinheit. In dem Bezwingen ist also dadurch Freiheit, daß es, rein auf die Aufhebung einer Bestimmtheit, sowohl insofern sie positiv als insofern sie negativ, subjectiv und objectiv gesetzt ist, nicht bloß einer Seite derselben geht, und also an sich betrachtet sich rein negativ hält; oder da das Aufheben selbst auch von der Reflexion positiv aufgefaßt und ausgedrückt werden kann, so erscheint alsdann das Aufheben beider Seiten der Bestimmtheit als das vollkommen gleiche Setzen des Bestimmten nach seinen beiden Seiten.

Dieß z. B. auf die Strafe angewandt, so ist in ihr allein die Wiedervergeltung vernünftig; denn durch sie wird das Verbrechen bezwungen. Eine Bestimmtheit + A, welche das Verbrechen gesetzt hat, wird durch das Setzen von — A ergänzt, und so Beide vernichtet: oder positiv angesehen, mit der Bestimmtheit + A wird für den Verbrecher die entgegengesetzte — A verbunden, und beide gleicher Weise gesetzt, da das Verbrechen nur eine setzte. So ist die Strafe Wiederherstellung der Freiheit; und der Verbrecher sowohl ist frei geblieben, oder vielmehr frei gemacht, als der Strafende vernünftig und frei gehandelt hat. In dieser ihrer Bestimmung ist also die Strafe Etwas an sich, wahrhaftig unendlich und etwas Absolutes, das hiermit seine Achtung und Furcht in sich selbst hat; sie kommt aus der Freiheit, und bleibt selbst als bezwingend in der Freiheit. Wenn hingegen die Strafe als Zwang vorgestellt wird, so ist sie bloß als eine Bestimmtheit und als etwas schlechthin Endliches, keine Vernünftigkeit in sich Führendes gesetzt: und fällt ganz unter den gemeinen Begriff eines bestimmten Dinges, gegen ein anderes, oder einer

Waare, für die etwas Anderes, nämlich das Verbrechen, zu erkaufen ist. Der Staat hält, als richterliche Gewalt, einen Markt mit Bestimmtheiten, die Verbrechen heißen, und die ihm gegen andere Bestimmtheiten feil sind, und das Gesetzbuch ist der Preiscourant.

III.

Aber so nichtig diese Abstractionen und das daraus hervorgehende Verhältniß der Aeußerlichkeit ist, so ist das Moment des negativ Absoluten und der Unendlichkeit, welches in diesem Beispiel als das Verhältniß von Verbrechen und Strafe bestimmend bezeichnet ist, Moment des Absoluten selbst, und muß in der absoluten Sittlichkeit aufgezeigt werden. Und wir werden das Vielgewandte der absoluten Form oder der Unendlichkeit in seinen nothwendigen Momenten ergreifen, und aufzeigen, wie sie die Gestalt der absoluten Sittlichkeit bestimmen; woraus der wahre Begriff und das Verhältniß der praktischen Wissenschaften sich ergeben wird. Da es hier zunächst auf die Bestimmung dieser hierin enthaltenen Verhältnisse ankommt, und also die Seite der Unendlichkeit herausgehoben werden muß: so setzen wir das Positive voraus, daß die absolute sittliche Totalität nichts Anderes als ein Volk ist; was sich auch schon an dem Negativen, das wir hier betrachten, in den folgenden Momenten desselben klar machen wird.

In der absoluten Sittlichkeit ist nun die Unendlichkeit oder die Form als das absolut Negative nichts Anderes als das vorhin begriffene Bezwingen selbst in seinen absoluten Begriff aufgenommen, worin es sich nicht auf einzelne Bestimmtheiten bezieht, sondern auf die ganze Wirklichkeit und Möglichkeit derselben, nämlich das Leben selbst, — also die Materie der unendlichen Form gleich ist: aber so, daß das Positive derselben das absolut Sittliche, nämlich das Angehören einem Volke ist; das Einssein mit welchem der Einzelne im Negativen, durch die Ge-

fahr des Todes allein auf eine unzweideutige Art erweist. Durch die absolute Identität des Unendlichen oder der Seite des Verhältnisses mit dem Positiven gestalten sich die sittlichen Totalitäten, wie die Völker sind, constituiren sich als Individuen, und stellen sich hiermit als einzeln gegen einzelne Völker. Diese Stellung und Individualität ist die Seite der Realität, ohne diese gedacht sind sie Gedankendinge; es wäre die Abstraction des Wesens ohne die absolute Form, welches Wesen eben dadurch wesenlos wäre. Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältniß, und darum eine gedoppelte: die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden, — die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind absolut nothwendig. Für die zweite haben wir das vernünftige Verhältniß als ein in seinen Begriff aufgenommenes Bezwingen begriffen, oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist. Es ist durch diese zweite Seite der Beziehung für Gestalt und Individualität der sittlichen Totalität die Nothwendigkeit des Kriegs gesetzt; der (weil in ihm die freie Möglichkeit ist, daß nicht nur einzelne Bestimmtheiten, sondern die Vollständigkeit derselben als Leben vernichtet wird, und zwar für das Absolute selbst oder für das Volk) ebenso die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen die Bestimmtheiten und gegen das Angewöhnen und Festwerden derselben erhält, als die Bewegung der Winde die Seen vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Stille, wie die Völker ein dauernder, oder gar „ein ewiger Frieden" versetzen würde.

Dem so eben betrachteten Negativen der Unendlichkeit (weil die Gestalt der sittlichen Totalität und die Individualität derselben als eine Einzelnheit nach Außen, und dieser ihre Bewegung als Tapferkeit bestimmt ist) ist die andere Seite unmittelbar verbunden; nämlich das Bestehen des Gegensatzes. Eine ist Unendlichkeit, negativ, wie die andere; die erste ist die Negation der

Negation, die Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung: die zweite die Negation und Entgegensetzung selbst in ihrem Bestehen als Bestimmtheiten oder mannigfaltige Realität. Diese Realitäten in ihrer reinen innern Formlosigkeit und Einfachheit, oder die Gefühle, sind im Praktischen aus der Differenz sich reconstruirende und aus dem Aufgehobenseyn des differenzlosen Selbstgefühls durch eine Vernichtung der Anschauungen hindurchgehende und sich wiederherstellende Gefühle; — physische Bedürfnisse und Genüsse, die für sich wieder in der Totalität gesetzt, in ihren unendlichen Verwickelungen Einer Nothwendigkeit gehorchen, und das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben, und — dieses als Wissenschaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie bilden. Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden. Um zu verhindern, daß es sich nicht für sich constituire und eine unabhängige Macht werde, ist es nicht genug, die Sätze aufzustellen, daß Jeder das Recht habe, zu leben, daß in einem Volke das Allgemeine dafür sorgen müsse, daß jeder Bürger sein Auskommen habe, und daß eine vollkommene Sicherheit und Leichtigkeit des Erwerbes vorhanden sey. Dieses Letzte, als absoluter Grundsatz gedacht, schlösse vielmehr eine negative Behandlung des Systems des Besitzes aus, und ließe es vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen. Aber vielmehr muß das sittliche Ganze es in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten; und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern. Was auch in jedem Staate — mehr bewußtlos und in der Gestalt einer äußern Naturnothwendigkeit, der er

überhoben zu seyn sich selbst wünschte, durch immer größeren mit dem Wachsthum des Systems des Besitzes wachsenden Aufwand des Staats selbst, und dem gemäß steigende Auflagen, und also Verminderung des Besitzes und Erschwerung des Erwerbens: am Meisten durch den Krieg, der was dahin geht in mannigfaltige Verwirrung bringt; so wie durch Eifersucht anderer Stände, und Bedrückung des Handels, theils mit Willen, theils wider ihren Willen durch Unverstand u. s. w. — bis auf solche Grade bewirkt wird, in welchen die positive Sittlichkeit des Staats selbst die Unabhängigkeit von dem rein reellen Systeme, und die Behauptung der negativen und einschränkenden Haltung erlaubt.

Die Realität in der Beziehung, in der sie so eben betrachtet worden ist, und von der physisches Bedürfniß, Genuß, Besitz, und die Objecte des Besitzes und Genusses verschiedene Seiten sind, ist reine Realität; sie drückt bloß die Extreme des Verhältnisses aus. Aber das Verhältniß enthält auch eine Idealität, eine relative Identität der entgegengesetzten Bestimmtheiten; und diese kann also nicht positiv absolut, sondern nur formal seyn. Durch die Identität, in welche das Reelle in der Beziehung der Verhältnisse gesetzt wird, wird der Besitz Eigenthum, und überhaupt die Besonderheit, auch die lebendige, zugleich als ein Allgemeines bestimmt; wodurch die Sphäre des Rechts constituirt ist.

Was nun den Rester des Absoluten in diesem Verhältniß betrifft, so ist er schon oben, nach seiner negativen Seite gegen das Bestehen des Reellen und Bestimmten, als ein Bezwingen bestimmt worden; nach der positiven Seite für das Bestehen des Reellen kann die Indifferenz in diesem bestimmten Stoffe sich nur als eine äußere, formale Gleichheit ausdrücken. Und die Wissenschaft, die sich hierauf bezieht, kann nur darauf gehen, theils die Abstufungen der Ungleichheit, theils (damit dieß möglich sey) die Art zu bestimmen, wie ein Lebendiges oder Inneres überhaupt so objectiv und äußerlich zu setzen ist, damit es jener Bestimmung und Berechnung fähig sey. Auf diese oberflächliche Erscheinung

iſt die abſolute Realität der Sittlichkeit in dieſer Potenz durch das Beſtehen der im Gegenſatz vorhandenen Realität eingeſchränkt. Nicht nur hat um der fixirten Beſtimmtheit willen, welche eine abſolute Entgegenſetzung in ſich ſchließt, das Gleichſetzen und die Berechnung der Ungleichheit ihre Grenzen, und ſtößt wie die Geometrie auf Incommenſurabilität: ſondern (weil ſie ganz in der Beſtimmtheit, und doch nicht wie die Geometrie abſtrahiren kann, ſondern ſchlechthin, da ſie in lebendigen Verhältniſſen iſt, immer ganze Convolute ſolcher Beſtimmtheiten vor ſich hat) auch ſchlechthin auf endloſe Widerſprüche. Dieſem Widerſprechen der Beſtimmtheiten wird allerdings bei einer Anſchauung durch Feſtſetzen und Feſthalten an einzelnen Beſtimmtheiten abgeholfen und ein Ende gemacht, als wodurch eine Entſcheidung erfolgen kann; was noch immer beſſer iſt, als daß keine erfolgt. Denn weil in der Sache ſelbſt nichts Abſolutes iſt, ſo iſt eigentlich das Formelle, daß überhaupt entſchieden und beſtimmt wird, das Weſentliche. Aber ein ganz Anderes iſt, daß nach wahrhafter totaler Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf dieſe Weiſe entſchieden werde; welche gerade durch das Feſtſetzen und abſolute Feſthalten an den Beſtimmtheiten unmöglich, allein in der Confuſion derſelben möglich, und durch unmittelbare ſittliche Anſchauung wirklich iſt, welche die als abſolut geſetzten Beſtimmtheiten unterjocht, und allein das Ganze feſthält.

„Es iſt," — ſagt Plato in ſeiner einfachen Sprache über die beiden Seiten des endloſen Beſtimmens der unendlichen Aufnahme der Qualitäten in den Begriff, und des Widerſpruchs ihrer Einzelnheit gegen die Anſchauung und dabei unter ſich, — „es iſt klar, daß zu der königlichen Kunſt die Geſetzgebungskunſt gehört. Das Beſte aber iſt, nicht daß die Geſetze gelten, ſondern der Mann, der weiſe und königlich iſt: weil das Geſetz nicht vermag, das, was aufs Genauſte und ganz allgemein das Vortrefflichſte und Gerechteſte wäre, vollkommen vorzuſchreiben; weil die Ungleichheiten der Menſchen und der Handlungen, und das

Niemals-Ruhe-Halten der menschlichen Dinge nichts Sichselbstgleiches bei keiner Sache über alle Seiten derselben und für alle Zeit in keiner Kunst dargestellt zu werden erlauben. Das Gesetz aber sehen wir gerade auf Ein und dasselbe sich hinrichten, wie ein eigensinniger und roher Mensch, der nichts gegen seine Anordnung geschehen noch auch von jemand sich darüber fragen läßt, wenn einem etwas Anderes, Besseres vorkommt, gegen das Verhältniß, das er festgesetzt hat; — es ist also unmöglich, daß für das nie Sichselbstgleiche das sich durchaus Selbstgleiche gut sey." [1]

Daß an dem Gedanken, es sey in dieser Sphäre der menschlichen Dinge an sich seyendes und absolutes bestimmtes Recht und Pflicht möglich, festgehangen wird, kommt von der formalen Indifferenz, oder dem negativ Absoluten, welches in der fixen Realität dieser Sphäre allein Platz hat, und welches allerdings an sich ist. Aber insofern es an sich ist, ist es leer, oder es ist an ihm nichts Absolutes, als gerade die reine Abstraction, der völlig inhaltlose Gedanke der Einheit. Es ist nicht etwa ein Schluß aus bisheriger Erfahrung, noch ist es als zufällige Unvollkommenheit des Concreten und der Ausführung einer a priori wahrhaften Idee zu betrachten; sondern es ist zu erkennen, daß was hier Idee genannt wird und eine Hoffnung auf bessere Zukunft hierüber an sich nichtig, und daß eine vollkommene Gesetzgebung, so wie eine der Bestimmtheit der Gesetze entsprechende wahrhafte Gerechtigkeit im Concreten der richterlichen Gewalt an sich unmöglich ist. Was jenes betrifft, so ist das Absolute, weil es in den Bestimmtheiten als solchen seyn soll, nur das Unendliche; und es ist ebendieselbe empirische Unendlichkeit und an sich endlose Bestimmbarkeit gesetzt, welche in dem Gedanken einer Vergleichung eines bestimmten Maaßes mit einer absolut unbestimmten Linie oder einer bestimmten Linie mit einem absolut unbestimmten Maaße, des Messens einer unendlichen Linie oder des abso-

[1] Politicus, p. 294, Steph. (p. 326—327, Bekk.)

luten Theilens einer bestimmten Linie gesetzt ist. Was das Andere betrifft, so werden von den ebenfalls unendlich vielen und und unendlich verschieden geformten Anschauungen, welche der Gegenstand des Richterlichen sind, jede mit der wachsenden Menge von Bestimmungen vielfacher bestimmt. Jene Bildung von Unterscheidungen durch die Gesetzgebung macht jede einzelne Anschauung unterscheidbarer und gebildeter; und die Ausdehnung der Gesetzgebung ist nicht eine Annäherung zum Ziele einer positiven Vollkommenheit, die hier, wie oben gezeigt, keine Wahrheit hat, sondern nur das Formale der zunehmenden Bildung. Und damit nun in dieser Mannigfaltigkeit das Eins der richterlichen Anschauung des Rechts und des Urtheils sich organisire, ein wahrhaftes Eins und Ganzes werde, ist absolut nothwendig, daß jede einzelne der Bestimmtheiten modificirt, d. h. eben als eine absolute, für sich seyende, für was sie sich als Gesetz ausspricht, zum Theil aufgehoben, also ihr Absolutseyn nicht respectirt werde. Und von einer reinen Anwendung kann nicht die Rede seyn; denn eine reine Anwendung wäre das Setzen einzelner Bestimmtheiten mit Ausschließung anderer. Aber durch ihr Seyn machen diese ebenso die Anforderung, daß sie bedacht werden, damit die Gegenwirkung nicht durch Theile, sondern durch das Ganze bestimmt selbst ein Ganzes sey. Dieser klaren und bestimmten Erkenntniß muß die leere Hoffnung und der formale Gedanke sowohl einer absoluten Gesetzgebung, als eines dem Innern des Richters entzogenen Rechtsprechens unterliegen.

Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse: in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmtheit desselben erscheint, als negativ Absolutes, als Unendlichkeit gesetzt, die sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstracte Einheit darstellt; in jenem negativen Verhalten feindlich, in diesem selbst unter seiner Herrschaft, — in keinem indifferent gegen dasselbe. Aber die Einheit, welche Indifferenz der

Entgegengesetzten ist, und sie in sich vernichtet und begreift, und die Einheit, welche nur formale Indifferenz, oder die Identität des Verhältnisses bestehender Realitäten ist, müssen selbst schlechthin als Eines seyn, durch vollkommene Aufnahme des Verhältnisses in die Indifferenz selbst: d. h. das absolute Sittliche muß sich als Gestalt (denn das Verhältniß ist die Abstraction der Seite der Gestalt) vollkommen organisiren. Indem das Verhältniß in der Gestalt schlechthin indifferenzirt wird, hört es nicht auf, die Natur des Verhältnisses zu haben; es bleibt ein Verhältniß der organischen zur unorganischen Natur.

Aber, wie oben gezeigt, ist das Verhältniß, als Seite der Unendlichkeit, selbst ein gedoppeltes: das eine Mal insofern die Einheit oder das Ideelle, das andere Mal insofern das Viele oder das Reelle das Erste und Herrschende ist. Nach jener Seite ist es eigentlich in der Gestalt, und in der Indifferenz. Und die ewige Unruhe des Begriffs oder der Unendlichkeit ist theils in der Organisation selbst sich selbst aufzehrend und die Erscheinung des Lebens (das rein Quantitative) hingebend, daß es als sein eigenes Saamenkorn aus seiner Asche ewig zu neuer Jugend sich emporhebe; — theils seine Differenz nach Außen ewig vernichtend und vom Unorganischen sich nährend, und es producirend, aus der Indifferenz eine Differenz oder ein Verhältniß einer unorganischen Natur hervorrufend und dasselbe wieder aufhebend und sie wie sich selbst verzehrend. Wir werden gleich sehen, was diese unorganische Natur des Sittlichen ist. Aber zweitens ist in dieser Seite des Verhältnisses oder der Unendlichkeit auch das Bestehen des Vernichteten gesetzt; denn eben da der absolute Begriff das Gegentheil seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz gesetzt. Oder das Vernichten setzt etwas, was es vernichtet, oder das Reelle; und so wäre eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Wirklichkeit und Differenz. Die Individualität, welche (durch den Sitz, den die Unendlichkeit hier in der ganzen Kraft ihres Gegensatzes aufge-

ſchlagen hat, — und nicht bloß der Möglichkeit nach, ſondern actu —) der Wirklichkeit nach im Gegenſatze iſt, vermöchte nicht ſich von der Differenz zu reinigen, und in die abſolute Indifferenz ſich aufzunehmen. Daß Beides, das Aufgehobenſeyn des Gegenſatzes und das Beſtehen deſſelben, nicht nur ideell, ſondern auch reell ſey, iſt überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Ausſonderung; ſo daß die Realität, in welcher die Sittlichkeit objectiv iſt, getheilt ſey in einen Theil, welcher abſolut in die Indifferenz aufgenommen iſt, und in einen, worin das Reelle als ſolches beſtehend, alſo relativ identiſch iſt und nur den Widerſchein der abſoluten Sittlichkeit in ſich trägt.

Es iſt hiermit geſetzt ein Verhältniß der abſoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Weſen ſey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenſo in Individuen reell iſt. Anders kann die ſittliche Organiſation in der Realität ſich nicht rein erhalten, als daß die allgemeine Verbreitung des Negativen in ihr gehemmt, und auf Eine Seite geſtellt ſey. Wie nun in dem beſtehenden Reellen die Indifferenz erſcheint, und formale Sittlichkeit iſt, iſt oben gezeigt worden. Der Begriff dieſer Sphäre iſt das reelle Praktiſche, ſubjectiv betrachtet der Empfindung oder des phyſiſchen Bedürfniſſes und Genuſſes, objectiv — der Arbeit und des Beſitzes. Und dieſes Praktiſche, wie es nach ſeinem Begriff geſchehen kann, in die Indifferenz aufgenommen, iſt die formale Einheit, oder das Recht, das in ihm möglich iſt. Ueber welchen Beiden das Dritte als das Abſolute oder das Sittliche iſt. Die Realität aber der Sphäre der relativen Einheit, oder des Praktiſchen und Rechtlichen iſt in dem Syſteme ſeiner Totalität als eigner Stand conſtituirt.

So bilden nach der abſoluten Nothwendigkeit des Sittlichen zwei Stände, wovon der eine als Stand der Freien, das Individuum der abſoluten Sittlichkeit, deſſen Organe die einzelnen Individuen ſind: und das von Seiten ſeiner Indifferenz betrachtet der abſolute lebendige Geiſt, von Seiten ſeiner Objectivität die

lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Organe und Glieder ist; dessen formale oder negative Seite aber ebenso die absolute seyn muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod, und deren Product ebenso nicht Einzelnes, sondern das Seyn und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Diesem Stande weist Aristoteles als sein Geschäft das an, wofür die Griechen den Namen πολιτεύειν hatten, was in und mit und für sein Volk leben, ein allgemeines dem Oeffentlichen ganz gehöriges Leben führen ausdrückt, — oder das Philosophiren; welche beide Geschäfte Plato, nach seiner höhern Lebendigkeit, nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen will.

Der andere Stand ist der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthums ist; dessen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt. Zu welchen der dritte Stand gerechnet werden muß, der in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit nur mit der Erde als Element zu thun und dessen Arbeit das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Object ohne Zwischenglieder vor sich hat, also selbst eine gediegene Totalität und Indifferenz wie ein Element ist: hiermit sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes erhält, also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren vermag.

Diese beiden Stände überheben den ersten des Verhältnisses, in welchem die Realität theils in ihrer ruhenden, theils in ihrer thätigen Beziehung, als Besitz und Eigenthum und als Arbeit fixirt ist; — nach der Weise, wie auf eine zur Zeit sich hierauf beschränkende Art unter den neuern Völkern nach und nach die erwerbende Klasse aufgehört, Kriegsdienste zu thun, und die Tapfer-

keit ſich gereinigter zu einem beſondern Stande gebildet hat, der durch jene des Erwerbens überhoben, und welchem Beſitz und Eigenthum wenigſtens etwas Zufälliges iſt. Die Conſtitution jenes zweiten Standes, ihrer Materie nach, beſtimmt Plato ſo, daß (wie „die königliche Kunſt diejenigen, welche der tapfern und gezügelten Sitte und welche andere ſonſt zur Tugend treibt, nicht theilhaftig zu werden vermögen, ſondern nur deſſen, was zur Gottloſigkeit und Uebermuth und Ungerechtigkeit durch ſeine böſe gewaltſame Natur hinſtößt, durch Tod und Verbannung und die letzte Schmach bezwingt und auswirft") — daß „die königliche Kunſt dagegen die Naturen, die in Rohheit und Niedrigkeit liegen, zum knechtiſchen Geſchlechte unterjocht;" [1] und Ariſtoteles erkennt dasjenige dazu gehörig, „was durch ſeine Natur nicht ſein eigen, ſondern eines Andern iſt," — „was ſich wie Leib zu einem Geiſte verhält." [2]

Aber das Verhältniß deſſen, was durch ſeine Natur eines Andern iſt, und ſeinen Geiſt nicht in ſich ſelbſt hat, zu der abſolut ſelbſtſtändigen Individualität vermag ſeiner Form nach ein gedoppeltes zu ſeyn: nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieſes Standes als beſondern zu den Individuen des erſtern als beſondern; oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei iſt in der empiriſchen Erſcheinung der Univerſalität des Römiſchen Reichs von ſelbſt verſchwunden. In dem Verluſte der abſoluten Sittlichkeit, und mit der Erniedrigung des edlen Standes ſind ſich die beiden vorher beſonderen Stände gleich geworden; und mit dem Aufhören der Freiheit hat nothwendig die Sklaverei aufgehört. Indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den inneren wahrhaften Unterſchied der Stände aufgehoben: und fürs Erſte nicht die obengeſetzte Abſonderung von

[1] Politicus, p. 308—309, Steph. (p. 359—360, Bekk.).
[2] Politicorum Libr. I., c. 4; c. 5 (ed. Bekk.).

Ständen, noch weniger die durch sie bedingte Form der Absonderung derselben zu Stande gebracht, nach welcher sie unter der Form der Allgemeinheit nur als ganzer Stand zum ganzen Stand im Verhältnisse der Herrschaft und der Abhängigkeit sind, so daß auch in diesem Verhältnisse die Beiden, die in der Beziehung sind, allgemeine bleiben; wie hingegen im Verhältniß der Sklaverei die Form der Besonderheit die bestimmende desselben, und nicht Stand gegen Stand, sondern diese Einheit eines jeden Theils in der realen Beziehung aufgelöst ist, und die Einzelnen von Einzelnen abhängig sind. Das Princip der Allgemeinheit und Gleichheit hat sich zuerst des Ganzen so bemächtigen müssen, daß es an die Stelle einer Absonderung eine Vermischung beider Stände setzte. In dieser Vermischung unter dem Gesetz der formalen Einheit ist in Wahrheit der erste Stand ganz aufgehoben, und der zweite zum alleinigen Volk gemacht; das Bild von welcher Veränderung Gibbon in diesen Zügen ausdrückt: „Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählig auf Eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht, und selbst der militairische Geist verdunstet. Der persönliche Muth blieb; aber sie besaßen nicht mehr diesen öffentlichen Muth, welcher von der Liebe zur Unabhängigkeit, dem Sinne der National-Ehre, der Gegenwart der Gefahr, und der Gewohnheit zu befehlen genährt wird. Sie empfingen Gesetze und Befehlshaber von dem Willen ihrer Monarchen, und die Nachkommenschaft der kühnsten Häupter war mit dem Rang von Bürgern und Unterthanen zufrieden. Die höher strebenden Gemüther sammelten sich zu der Fahne der Kaiser. Und die verlassenen Länder, politischer Stärke oder Einheit beraubt, sanken unmerklich in die matte Gleichgültigkeit des Privatlebens."

Mit diesem allgemeinen Privatleben, und für den Zustand, in welchem das Volk nur aus einem zweiten Stande besteht, ist

unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnseyn fixirt und absolut setzt, vorhanden; und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. Dieses System von Eigenthum und Recht, das um jenes Festseyns der Einzelnheit willen in nichts Absolutem und Ewigem, sondern ganz im Endlichen und Formellen ist, muß, reell abgesondert und ausgeschieden von dem edlen Stande, sich in einem eignen Stande constituiren, und hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können. Es gehören ihm theils die für sich untergeordneten und im Formellen bleibenden Fragen über den rechtlichen Grund von Besitz, Vertrag u. s. w. an, theils aber überhaupt die ganze endlose Expansion der Gesetzgebung über (wie Plato die Rubriken dieser Dinge aufführt) „diese gerichtlichen Gegenstände der Verträge Einzelner gegen Einzelne über Sachen oder Handarbeiten, wie auch der Injurien und Schläge, Anordnungen über Competenz und Bestellungen von Richtern, und wo ein Eintreiben oder Auflegen von Zöllen auf den Märkten und Häfen nothwendig sey, — als worüber schönen und guten Männern vorzuschreiben nicht würdig ist. Denn sie werden das Viele, was darüber festgesetzt werden muß, von selbst leicht finden, wenn Gott ihnen den Segen einer wahrhaft sittlichen Verfassung giebt. Wo aber dieß nicht der Fall ist, so erfolgt, daß sie das Leben damit zubringen, Vieles dergleichen festzusetzen und zu verbessern, meinend, sie werden des Besten sich endlich bemächtigen: daß sie leben, wie Kranke, die aus Unenthaltsamkeit nicht aus ihrer schlechten Diät treten wollen, und durch die Heilmittel nichts bewirken, als mannigfaltigere und größere Krankheiten zu erzeugen, während sie immer hoffen, wenn Jemand ihnen ein Mittel räth, von diesem gesund zu werden. Eben so possierlich sind diejenigen, welche Gesetze über die angeführten Dinge geben, und daran immer bessern, in

der Meinung, darüber ein Ende zu erreichen, — unwissend, daß sie in der That gleichsam die Hydra zerschneiden." [1]

„Wenn es nun wahr ist, daß mit zunehmender Zügellosigkeit und Krankheit in dem Volke die vielen Gerichtshöfe sich öffnen, und einer schlechten und schimpflichen Zucht kein größeres Zeichen gefunden werden kann, als daß vortrefflicher Aerzte und Richter nicht nur die Schlechten und die Handwerker bedürfen, sondern auch die, welche in einer freien Bildung gezogen zu seyn sich rühmen, eine von Andern als Herren und Richtern auferlegte Gerechtigkeit zu haben genöthigt sind, und viele Zeit vor Gerichten mit Klagen und Vertheidigen zubringen," [2] — wenn dieses System zugleich als allgemeiner Zustand sich da entwickeln und die freie Sittlichkeit zerstören muß, wo sie mit jenen Verhältnissen vermischt, und von denselben und ihren Folgen nicht ursprünglich gesondert ist: so ist nothwendig, daß dieses System mit Bewußtseyn aufgenommen, in seinem Recht erkannt, von dem edlen Stande ausgeschlossen, und ihm ein eigner Stand, als sein Reich eingeräumt sey, worin es sich festsetzen, und an seiner Verwirrung und der Aufhebung einer Verwirrung durch eine andere seine völlige Thätigkeit entwickeln könne.

Es bestimmt sich hiernach die Potenz dieses Standes so, daß er in dem Besitz überhaupt und in der Gerechtigkeit, die hierin über Besitz möglich ist, sich befindet, daß er zugleich ein zusammenhängendes System constituirt: und — unmittelbar dadurch, daß das Verhältniß des Besitzes in die formelle Einheit aufgenommen ist, — jeder Einzelne (da er an sich eines Besitzes fähig ist) gegen Alle, als Allgemeines, oder als Bürger, in dem Sinne als bourgeois, sich verhält; für die politische Nullität, nach der die Mitglieder dieses Standes Privatleute sind, den Ersatz in den Früchten des Friedens und des Erwerbes, und in der

[1] De Republica, IV., p. 425—426, Steph. (p. 176—178, Bekk.).
[2] Ibidem, III., p. 404—405 (p. 142—143).

vollkommenen Sicherheit des Genuſſes derſelben findet, ſowohl inſofern ſie aufs Einzelne als auf das Ganze deſſelben geht. Auf das Ganze aber geht die Sicherheit für jeden Einzelnen, inſofern er der Tapferkeit überhoben, und der Nothwendigkeit (die dem erſten Stande angehört) ſich der Gefahr eines gewaltſamen Todes auszuſetzen entnommen iſt; — welche Gefahr für den Einzelnen die abſolute Unſicherheit alles Genuſſes und Beſitzes und Rechts iſt. Durch dieſe aufgehobene Vermiſchung der Principien und die conſtituirte und bewußte Sonderung derſelben, erhält jedes ſein Recht: und es iſt allein dasjenige zu Stande gebracht, was ſeyn ſoll, die Realität der Sittlichkeit als abſoluter Indifferenz, und zugleich ebenderſelben als des reellen Verhältniſſes im beſtehenden Gegenſatze; ſo daß das Letztere von dem Erſtern bezwungen iſt, und daß dieſes Bezwingen ſelbſt indifferentiirt und verſöhnt iſt. Welche Verſöhnung eben in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und in dem Rechte beſteht, welches die Sittlichkeit ihrer unorganiſchen Natur und den unterirdiſchen Mächten giebt, indem ſie ihnen einen Theil ihrer ſelbſt überläßt und opfert. Denn die Kraft des Opfers beſteht in dem Anſchauen und Objectiviren der Verwickelung mit dem Unorganiſchen; — durch welche Anſchauung dieſe Verwickelung gelöſt, das Unorganiſche abgetrennt, und, als ſolches erkannt, hiermit ſelbſt in die Indifferenz aufgenommen iſt: das Lebendige aber, indem es das, was es als einen Theil ſeiner ſelbſt weiß, in daſſelbe legt, und dem Tode opfert, deſſen Recht zugleich anerkannt und zugleich ſich davon gereinigt hat.

Es iſt dieß nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Abſolute ewig mit ſich ſelbſt ſpielt: daß es ſich ewig in die Objectivität gebiert, in dieſer ſeiner Geſtalt hiermit ſich dem Leiden und dem Tode übergiebt, und ſich aus ſeiner Aſche in die Herrlichkeit erhebt. Das Göttliche in ſeiner Geſtalt und Objectivität hat unmittelbar eine gedoppelte Natur, und ſein Leben iſt das abſolute Einsſeyn dieſer Naturen.

Aber die Bewegung des abſoluten Widerſtreits dieſer zwei Naturen ſtellt ſich an der göttlichen, welche darin ſich begriffen hat, als Tapferkeit dar, mit welcher ſie von dem Tode der andern widerſtreitenden ſich befreit, jedoch durch dieſe Befreiung ihr eigenes Leben giebt (denn dieſes iſt nur in dem Verbundenſeyn mit dieſem andern): aber ebenſo abſolut aus ihm auferſteht (denn in dieſem Tode, als der Aufopferung der zweiten Natur, iſt der Tod bezwungen); an der andern erſcheinend aber ſtellt ſich die göttliche Bewegung ſo dar, daß die reine Abſtraction dieſer Natur, welche eine bloß unterirdiſche reine negative Macht wäre, durch die lebendige Vereinigung mit der göttlichen aufgehoben iſt, — daß dieſe in ſie hineinſcheint und ſie durch dieß ideelle Einsſeyn im Geiſt zu ihrem ausgeſöhnten lebendigen Leibe macht, der als der Leib zugleich in der Differenz und in der Vergänglichkeit bleibt, und durch den Geiſt das Göttliche, als ein ſich Fremdes anſchaut.

Das Bild dieſes Trauerſpiels, näher für das Sittliche beſtimmt, iſt der Ausgang jenes Proceſſes der Eumeniden, als der Mächte des Rechts, das in der Differenz iſt, und Apollo's, des Gottes des indifferenten Lichts, über Oreſt, vor der ſittlichen Organiſation, dem Volke Athens; — welches menſchlicher Weiſe als Areopagus Athens, in die Urne beider Mächte gleiche Stimmen legt, das Nebeneinanderbeſtehen beider anerkennt, allein ſo den Streit nicht ſchlichtet, und keine Beziehung und Verhältniß derſelben beſtimmt: aber göttlicher Weiſe als die Athene Athens, den durch den Gott ſelbſt in die Differenz Verwickelten dieſem ganz wiedergiebt, und mit der Scheidung der Mächte, die an dem Verbrecher beide Theil hatten, auch die Verſöhnung ſo vornimmt, daß die Eumeniden von dieſem Volke als göttliche Mächte geehrt würden, und ihren Sitz jetzt in der Stadt hätten, ſo daß ihre wilde Natur des Anſchauens der ihrem unten in der Stadt errichteten Altare gegenüber auf der Burg hoch thronenden Athene genöſſe, und hierdurch beruhigt wäre.

Wenn die Tragödie darin iſt, daß die ſittliche Natur ihre unorganiſche, damit ſie ſich nicht mit ihr verwickele, als ein Schickſal von ſich abtrennt und ſich gegenüber ſtellt, und, durch die Anerkennung deſſelben in dem Kampfe, mit dem göttlichen Weſen, als der Einheit von Beidem, verſöhnt iſt, ſo wird dagegen, um dieſes Bild auszuführen, die Komödie überhaupt auf die Seite der Schickſalloſigkeit fallen: entweder daß ſie innerhalb der abſoluten Lebendigkeit, und alſo nur Schattenbilder von Gegenſätzen oder Scherze von Kämpfen mit einem gemachten Schickſal und erdichteten Feinde, — oder innerhalb der Nichtlebendigkeit fällt, und alſo nur Schattenbilder von Selbſtſtändigkeit und von Abſolutheit darſtellt; jene die alte oder göttliche Komödie, dieſe die moderne Komödie.

Die göttliche Komödie iſt ohne Schickſal, und ohne wahrhaften Kampf, darum daß in ihr die abſolute Zuverſicht und Gewißheit der Realität des Abſoluten ohne Gegenſatz iſt, und was als Gegenſatz eine Bewegung in dieſe vollkommene Sicherheit und Ruhe bringt, nur ein ernſtloſer, keine innere Wahrheit habender Gegenſatz iſt: dieſer Gegenſatz ſtelle ſich nun dar gegen die fremd und außerhalb erſcheinende, aber in abſoluter Gewißheit daſtehende Göttlichkeit, als der Reſt oder Traum eines Bewußtſeyns vereinzelter Selbſtſtändigkeit, auch als ein zwar fixirtes und feſtgehaltenes Bewußtſeyn der Eigenheit, aber daſſelbe in völliger Ohnmacht und Kraftloſigkeit; — oder aber ſtelle ſich der Gegenſatz auch in einer ſelbſtempfundenen und in ſich bewußten Göttlichkeit dar, welche mit Bewußtſeyn ſich Gegenſätze und Spiele erzeugt, in denen ſie mit abſolutem Leichtſinn einzelne ihrer Glieder an das Erringen eines beſtimmten Preiſes ſetzt, und ihre mannigfaltigen Seiten und Momente ſich zur vollkommenen Individualität ausgebähren und zu eigenen Organiſationen ſich bilden läßt, ſo wie ſie überhaupt auch als Ganzes ihre Bewegungen nicht als Bewegungen gegen ein Schickſal, ſondern als Zufälligkeiten nehmen kann, ſich ſelbſt für unüberwindlich, den Verluſt

für nichts achtend, der absoluten Herrschaft über jede Eigenheit und Ausschweifung gewiß, und sich dessen bewußt, was Plato in anderer Rücksicht sagt, daß „eine πόλις eine zum Bewundern starke Natur hat." Eine solche sittliche Organisation wird so z. B. ohne Gefahr und Angst oder Neid einzelne Glieder zu Extremen des Talents in jeder Kunst und Wissenschaft und Geschicklichkeit hinaustreiben, und sie darin zu etwas Besonderem machen: ihrer selbst sicher, daß solche göttlichen Monstruositäten der Schönheit ihrer Gestalt nicht schaden, sondern komische Züge sind, die einen Moment ihrer Gestalt erheitern. Als solche heitere Erhöhungen einzelner Züge werden wir, um ein bestimmtes Volk anzuführen, den Homer, Pindar, Aeschylus, Sophokles, Plato, Aristophanes, u. s. w. ansehen können; aber auch sowohl in der ernsthaften Reaction gegen die ernsthafter werdende Besonderung des Sokrates und vollends in der Reue darüber, als in der pullulirenden Menge und hohen Energie der zugleich aufkeimenden Individualisirungen nicht verkennen: daß dieß die innere Lebendigkeit, damit in ihre Extreme herauszutreten, in der Reife dieser Saamenkörner ihre Kraft, aber auch die Nähe des Todes dieses Körpers, der sie trug, ankündigte, — und die Gegensätze (die sie überhaupt hervorrief, und vorher selbst in ihrem ernsthaftern und weitgreifendern Aussehen, wie Kriege, als Zufälligkeiten und mit gleichem Leichtsinn erregen und betreiben konnte) nicht mehr für Schattenbilder, sondern für ein übermächtig werdendes Schicksal nehmen mußte.

Auf einer andern Seite aber ist die andere Komödie, deren Verwickelungen ohne Schicksal und ohne wahrhaften Kampf sind, weil die sittliche Natur in jenem selbst befangen ist. Die Knoten schürzen sich hier nicht in spielenden, sondern in für diesen sittlichen Trieb ernsthaften, für den Zuschauer aber komischen Gegensätzen; und die Rettung gegen sie wird in einer Affectation von Charakter und Absolutheit gesucht, die sich beständig getäuscht und abgesetzt findet. Der sittliche Trieb (denn es ist nicht die

bewußte absolute sittliche Natur, die in dieser Komödie spielt) muß, um es kurz zu sagen, das Bestehende in die formale und negative Absolutheit des Rechts verwandeln, und dadurch seiner Angst die Meinung von Festigkeit für seinen Besitz geben, seine Habseligkeiten durch Tractate und Verträge und alle erdenklichen Verclausulirungen zu etwas Sicherem und Gewissem erheben, die Systeme darüber aus Erfahrung und Vernunft, als der Gewißheit und Nothwendigkeit selbst, deduciren, und mit den tiefsinnigsten Raisonnements begründen: aber (wie unterirdische Geister, bei dem Dichter, die Pflanzungen, die sie in den höllischen Wüsteneien anlegten, vom nächsten Sturmwinde weggefegt sahen) so, durch die nächste Umwendung oder gar Emporrichtung des Erdengeistes, halbe und ganze Wissenschaften weggeschwemmt, die aus Erfahrung und Vernunft bewiesen waren, ein Rechts-System durch das andere verdrängt, hier Humanität an die Stelle von Härte, dort zu gleicher Zeite den Willen der Macht an die Stelle der Vertrags-Sicherheit treten, und im Wissenschaftlichen wie in der Wirklichkeit die wohlerworbensten und versichertsten Besitzungen von Grundsätzen und Rechten verheert sehen; und entweder meinen, es seyen die eigenen über dem Schicksal mit Vernunft und Willen schwebenden Bemühungen, die in solchem Stoff sich abarbeiten, und die solche Veränderungen hervorgebracht hätten, — oder auch sich über sie als Unerwartetes und nicht Gehöriges ereifern, und zuerst alle Götter gegen solche Nothwendigkeit anrufen, und dann sich darein fügen. In beiden Fällen giebt der sittliche Trieb, der in diesen Endlichkeiten eine absolute Unendlichkeit sucht, nur die Farce seines Glaubens und seiner nicht sterbenden Täuschung, die (am Finstersten, wo sie am Hellsten) schon im Verlust und Unrecht ist, wo sie in den Armen der Gerechtigkeit, Zuverlässigkeit und des Genusses selbst zu ruhen meint.

Die Komödie trennt die zwei Zonen des Sittlichen so von einander ab, daß sie jede rein für sich gewähren läßt, daß in der einen die Gegensätze und das Endliche ein wesenloser Schatten,

in der andern aber das Absolute eine Täuschung ist. Das wahrhafte und absolute Verhältniß aber ist, daß die eine im Ernste in die andere scheint, jede mit der andern in leibhafter Beziehung und daß sie für einander gegenseitig das ernste Schicksal sind. Das absolute Verhältniß ist also im Trauerspiel aufgestellt.

Denn obwohl in der lebendigen Gestalt oder der organischen Totalität der Sittlichkeit dasjenige, was die reelle Seite derselben ausmacht, im Endlichen ist, und darum zwar an und für sich sein leibliches Wesen nicht vollkommen in ihre Göttlichkeit aufnehmen kann: so drückt es jedoch schon an sich selbst ihre absolute Idee, aber verzogen aus. Sie vereinigt zwar die als Nothwendigkeit auseinandergehaltenen Momente derselben nicht zur absoluten Unendlichkeit in sich innerlich, sondern hat diese Einheit nur als eine nachgeahmte negative Selbstständigkeit, nämlich als Freiheit des Einzelnen; aber es ist doch dieses reelle Wesen schlechthin der absoluten indifferenten Natur und Gestalt der Sittlichkeit verbunden. Wenn es dieselbe nur als ein Fremdes anschauen muß, so schaut es sie doch an, und ist im Geiste Eins mit ihr. Es ist, selbst für dasselbe, schlechthin das Erste, daß die ganz reine und indifferente Gestalt und das sittliche absolute Bewußtseyn sey: und das Zweite ist das Gleichgültige, daß es als das Reelle sich zu ihm nur als dessen empirisches Bewußtseyn verhalte; wie es das Erste ist, daß ein absolutes Kunstwerk sey, und erst das Zweite, ob dieser bestimmte Einzelne dessen Urheber sey, oder nur dasselbe anschaue und genieße. So nothwendig jene Existenz des Absoluten ist, so nothwendig ist auch diese Vertheilung, daß Einiges der lebendige Geist, das absolute Bewußtseyn und die absolute Indifferenz des Ideellen und Reellen der Sittlichkeit selbst sey, — Anderes aber dessen leibliche und sterbliche Seele und sein empirisches Bewußtseyn, das seine absolute Form und das innere Wesen nicht vollkommen vereinigen darf, aber doch der absoluten Anschauung als eines gleichsam ihm Fremden genießt, und, für das reelle Bewußtseyn, durch Furcht und Ver-

trauen ſo wie durch Gehorſam mit ihm Eins iſt, für das ideelle aber, in der Religion, dem gemeinſchaftlichen Gott und dem Dienſte deſſelben, ſich ganz mit ihm vereinigt.

Aber das, was wir unter der äußern Form des erſten Standes auf die eine Seite geſtellt haben, iſt das reale abſolute Bewußtſeyn der Sittlichkeit. Es iſt Bewußtſeyn, und als ſolches nach der negativen Seite reine Unendlichkeit, und die höchſte Abſtraction der Freiheit, d. i. das bis zu ſeiner Aufhebung getriebene Verhältniß des Bezwingens, oder der freie gewaltſame Tod: — nach der poſitiven Seite aber iſt das Bewußtſeyn die Einzelnheit und Beſonderheit des Individuums. Aber dieſes an ſich Negative, nämlich das Bewußtſeyn überhaupt, von dem die angezeigten Unterſcheidungen nur ſeine beiden Seiten ſind, iſt abſolut in das Poſitive, — ſeine Beſonderheit und Unendlichkeit oder Idealität abſolut in das Allgemeine und Reale auf eine vollkommene Weiſe aufgenommen; welches Einsſeyn die Idee des abſoluten Lebens der Sittlichkeit iſt. In dieſem Einsſeyn der Unendlichkeit und der Realität in der ſittlichen Organiſation ſcheint die göttliche Natur — von welcher Plato ſagt, daß „ſie ein unſterbliches Thier ſey, deſſen Seele und Leib aber auf ewig zuſammengeboren ſind" — den Reichthum ihrer Mannigfaltigkeit zugleich in der höchſten Energie der Unendlichkeit und Einheit darzuſtellen, welche die ganz einfache Natur des ideellen Elements wird.

Denn das vollkommenſte Mineral ſtellt zwar in jedem Theil, der von einer Maſſe abgeſondert wird, die Natur des Ganzen vor, aber ſeine ideelle Form iſt ſowohl als innere des Bruchs, als auch als die äußere der Kryſtalliſation ein Außereinander; und nicht, wie in den Elementen des Waſſers, Feuers und der Luft, iſt jeder beſondere Theil die vollkommene Natur und der Repräſentant des Ganzen, ſowohl dem Weſen als der Form oder Unendlichkeit nach. Nicht weniger iſt auch die reelle Form deſſelben nicht von der wahrhaften Identität der Unendlichkeit durchdrungen, ſondern ſeine Sinne haben kein Bewußtſeyn. Sein Licht

ist eine einzelne Farbe, und sieht nicht; oder ist es die Indifferenz derselben, so ist kein Hemmungspunkt gegen ihren Durchgang durch sich. Sein Ton tönt angeschlagen von einem Fremden, aber nicht aus sich; sein Geschmack schmeckt nicht, sein Geruch riecht nicht, seine Schwere und Härte fühlt nicht. Wenn es nicht der Einzelnheit der Bestimmungen des Sinnes angehört, sondern sie in der Indifferenz vereinigt: ist es die unentfaltete, verschlossene Differenzlosigkeit, nicht die sich in sich trennende und ihre Trennung unterjochende Einheit; so wie auch die Elemente, die in allen ihren Theilen sich gleich sind, nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit der Differenzen, und nur die Indifferenz unter der Form der Quantität, nicht als Indifferenz des qualitativ Gesetzten in sich haben. Die Erde aber als das organische und individuelle Element breitet sich durch das System seiner Gestalten von der ersten Starrheit und Individualität an in Qualitatives und Differenz aus, und resumirt sich erst in der absoluten Indifferenz der sittlichen Natur allein in die vollkommene Gleichheit aller Theile und das absolute reale Einssein des Einzelnen mit dem Absoluten; — in den ersten Aether, welcher aus seiner sich selbst gleichen, flüssigen und weichen Form seine reine Quantität durch die individuellen Bildungen in Einzelnheit und Zahl zerstreut: und dieses absolut spröde und rebellische System dadurch vollkommen bezwingt, daß die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert, und Intelligenz wird: und so das Negative, dadurch daß es absolut negativ wird (denn der absolute Begriff ist das absolute unmittelbare Gegentheil seiner selbst, und „das Nichts ist," wie ein Alter sagt, „nicht weniger als das Etwas") mit dem positiv Absoluten vollkommen Eins seyn kann. Und in der Intelligenz ist die Form oder das Ideelle absolute Form, und als solche reell, und in der absoluten Sittlichkeit die absolute Form mit der absoluten Substanz auf's Wahrhafteste verbunden. Von den Individualitäten der Bildungen, welche zwischen der einfachen Substanz in der Realität als reinem Aether,

und zwischen ihr als der Vermählung mit der absoluten Unendlichkeit liegen, kann keine die Form und qualitative Einheit (es sey durch die quantitative, elementarische Gleichheit der Ganzen und der Theile, oder in höhern Bildungen durch die ins Einzelnere der Theile gehende Individualisirung) und zugleich die formelle Vereinigung derselben zu einem Ganzen (durch die Gesellschaftlichkeit der Blätter der Pflanzen, des Geschlechts, des heerdeweisen Lebens und gemeinsamen Arbeitens der Thiere) — zur absoluten Indifferenz mit dem Wesen und der Substanz bringen, welche in der Sittlichkeit ist; weil in der Intelligenz allein die Individualisirung zu dem absoluten Extrem, nämlich zum absoluten Begriffe, das Negative bis zum absolut Negativen, das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu seyn, getrieben ist. Diese ist also allein fähig, indem sie absolute Einzelnheit ist, absolute Allgemeinheit zu seyn: indem sie absolute Negation und Subjectivität ist, absolute Position und Objectivität: indem absolute Differenz und Unendlichkeit, absolute Indifferenz, — und die Totalität (actu in der Entfaltung aller Gegensätze, und potentia in dem absoluten Vernichtet- und Einssetzen derselben) die höchste Identität der Realität und Idealität zu seyn.

Wenn der Aether seine absolute Indifferenz in den Lichtindifferenzen zur Mannigfaltigkeit herausgeworfen, und in den Blumen der Sonnensysteme seine innere Vernunft und Totalität in die Expansion herausgeboren hat, aber jene Lichtindividuen in der Vielheit zerstreut sind, — diejenigen aber, welche die kreisenden Blätter dieser bilden, sich in starrer Individualität gegen jene verhalten müssen, und so der Einheit jener die Form der Allgemeinheit, der Einheit dieser die reine Einheit mangelt, und keine von Beiden den absoluten Begriff als solchen in sich trägt: so ist in dem Systeme der Sittlichkeit die außereinandergefaltete Blume des himmlischen Systems zusammengeschlagen, und die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint, und die Realität oder der Leib auf's Höchste Eins mit

der Seele; weil die reelle Vielheit des Leibes selbst nichts Anderes ist, als die abstracte Idealität, die absoluten Begriffe reine Individuen, wodurch diese selbst das absolute System zu seyn vermögen. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung, und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion, und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur. Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittelung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dieß Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.

Aus dieser Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergiebt sich nun ein Verhältniß, von welchem noch zu sprechen ist: das Verhältniß der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältniß der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelnheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraction in sich vereinigt begreift: so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; — die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache, die sonst verworfen, aus dem Vorherigen vollkommen gerechtfertigt wird: daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder Sitten zu seyn; daß also das Griechi-

ſche Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das Deutſche dieſe ihre Natur vortrefflich ausdrücken; daß aber die neueren Syſteme der Sittlichkeit, da ſie ein Für-ſich-Seyn und die Einzelnheit zum Princip machen, nicht ermangeln können, an dieſen Worten ihre Beziehung auszuſtellen; und dieſe innere Andeutung ſich ſo mächtig erweiſt, daß jene Syſteme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu mißbrauchen konnten, ſondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach ſeinem Urſprung gleichfalls dahin deutet, aber, weil es mehr ein erſt gemachtes Wort iſt, nicht ſo unmittelbar ſeiner ſchlechtern Bedeutung widerſträubt.

Die abſolute Sittlichkeit aber iſt nach dem Bisherigen ſo weſentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht ſagen kann, ſie ſpiegle ſich als ſolche am Einzelnen ab. Denn ſie iſt ſo ſehr ſein Weſen, als der die Natur durchdringende Aether das untrennbare Weſen der Geſtalten der Natur iſt, und als die Idealität ihrer erſcheinenden Formen, der Raum, in keiner ſich ſchlechthin um nichts beſondert; ſondern wie die Linien und Ecken des Kryſtalls, in denen er die äußere Form ſeiner Natur ausdrückt, Negationen ſind: ſo iſt die Sittlichkeit, inſofern ſie am Einzelnen als ſolchem ſich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann ſich fürs Erſte nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn ſie nicht ſeine Seele iſt; und ſie iſt es nur, inſofern ſie ein Allgemeines und der reine Geiſt eines Volkes iſt. Das Poſitive iſt der Natur nach eher als das Negative. Oder, wie Ariſtoteles es ſagt: „Das Volk iſt eher der Natur nach, als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgeſondert nichts Selbſtſtändiges iſt, ſo muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen ſeyn. Wer aber nicht gemeinſchaftlich ſeyn kann, oder aus Selbſtſtändigkeit nichts bedarf, iſt kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott.“ [1]

Alsdann, inſofern die Sittlichkeit im Einzelnen ſich als ſolchem

[1] Polit., I., 2.

ausdrückt, ist sie unter der Form der Negation gesetzt, d. i. sie ist die Möglichkeit des allgemeinen Geistes. Und die sittlichen Eigenschaften, die dem Einzelnen angehören, wie Muth, oder Mäßigkeit, oder Sparsamkeit, oder Freigebigkeit u. s. w., sind negative Sittlichkeit, — daß nämlich in der Besonderheit des Einzelnen nicht wahrhaft eine Einzelnheit fixirt, und eine reelle Abstraction gemacht werde; — und Möglichkeiten oder Fähigkeiten, in der allgemeinen Sittlichkeit zu seyn. Diese Tugenden, die an sich Möglichkeiten und in einer negativen Bedeutung sind, sind der Gegenstand der Moral, und man sieht, daß das Verhältniß des Naturrechts und der Moral sich auf diese Weise umgekehrt hat: Daß nämlich der Moral nur das Gebiet des an sich Negativen zukommt, dem Naturrecht aber das wahrhaft Positive, nach seinem Namen, daß es construiren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt; da hingegen, — wenn sowohl das Negative, als auch dieses als die Abstraction der Aeußerlichkeit, des formalen Sittengesetzes, des reinen Willens und des Willens des Einzelnen, und dann die Synthesen dieser Abstractionen, wie der Zwang, die Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch den Begriff der allgemeinen Freiheit u. s. w., die Bestimmung des Naturrechts ausdrückten, — es ein Naturunrecht seyn würde, indem bei der Zugrundlegung solcher Negationen als Realitäten die sittliche Natur in das höchste Verderben und Unglück versetzt wird.

Aber wie diese Eigenschaften der Resler der absoluten Sittlichkeit im Einzelnen als dem Negativen, aber dem Einzelnen, welches in absoluter Indifferenz mit dem Allgemeinen und Ganzen ist, also ihr Resler in ihrem reinen Bewußtseyn sind: so muß auch ein Resler derselben in ihrem empirischen Bewußtseyn vorhanden seyn, und solcher die sittliche Natur des zweiten Standes, der in der feststehenden Realität, im Besitz und Eigenthum und außer der Tapferkeit ist, constituiren. Dieser Resler derselben ist es nun, für den die gewöhnliche Bedeutung der Morali-

tät mehr oder weniger passen kann; — das formelle Indifferentsetzen der Bestimmtheiten des Verhältnisses, also die Sittlichkeit des bourgeois oder des Privatmenschen, für welche die Differenz der Verhältnisse fest ist, und welche von ihnen abhängt und in ihnen ist. Eine Wissenschaft dieser Moralität ist demnach zunächst die Kenntniß dieser Verhältnisse selbst, so daß, insofern sie in Beziehung aufs Sittliche betrachtet werden, da diese um des absoluten Fixirtseyns willen nur formell seyn kann, eben jenes oben erwähnte Aussprechen von Tautologie hier seine Stelle findet: Dieses Verhältniß ist nur dieses Verhältniß; wenn du in diesem Verhältnisse bist, so sey, in der Beziehung auf dasselbe, in demselben; denn wenn du in Handlungen, welche auf dieses Verhältniß Beziehung haben, nicht in Beziehung auf dasselbe handelst, so vernichtest, so hebst du es auf. Der wahre Sinn dieser Tautologie schließt zugleich unmittelbar in sich, daß dieß Verhältniß selbst nichts Absolutes und also auch die Moralität, die auf dasselbe geht, etwas Abhängiges, und nichts wahrhaft Sittliches ist; — welcher wahre Sinn nach dem Obigen sich daraus ergiebt, daß nur die Form des Begriffs, die analytische Einheit das Absolute, und also negativ Absolute wegen des Inhalts ist, der als ein Bestimmtes der Form widerspricht.

Jene Eigenschaften aber, — welche wahrhaft sittlich sind, indem in ihnen das Besondere oder Negative erscheint, — rein aufgenommen in die Indifferenz, können sittliche Eigenschaften heißen; und nur alsdann Tugenden, wenn sie in einer höhern Energie sich wieder individualisiren, und, jedoch innerhalb der absoluten Sittlichkeit, gleichsam zu eignen lebenden Gestalten werden, wie die Tugenden eines Epaminondas, Hannibals, Cäsars und einiger Anderer. Als solche Energien sind sie Gestalten, und also nicht an sich absolut, so wenig als die Gestalten der andern organischen Bildungen, sondern das stärkere Hervortreten einer Seite der Idee des Ganzen; und die Moral der Tugenden, oder, — wenn wir die Moral überhaupt der Moralität bestimmen wol-

len, und für die Darstellung der Tugend der Name Ethik genommen würde, — die Ethik muß deswegen nur eine Naturbeschreibung der Tugenden seyn.

Wie nun diese auf das Subjective oder Negative Beziehung hat, so muß das Negative überhaupt unterschieden werden, als das Bestehen der Differenz, und als der Mangel derselben. Jenes erste Negative ist es, wovon vorhin die Rede war; aber dieses andere Negative, der Mangel der Differenz stellt die Totalität als ein Eingehülltes und Unentfaltetes vor, in welchem die Bewegung und die Unendlichkeit in ihrer Realität nicht ist. Das Lebendige unter dieser Form des Negativen ist das Werden der Sittlichkeit, und die Erziehung nach ihrer Bestimmtheit das erscheinende fortgehende Aufheben des Negativen oder Subjectiven. Denn das Kind ist als die Form der Möglichkeit eines sittlichen Individuums ein Subjectives oder Negatives, dessen Mannbarwerden das Aufhören dieser Form und dessen Erziehung die Zucht oder das Bezwingen derselben ist; aber das Positive und das Wesen ist, daß es an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in ihrer absoluten Anschauung zuerst als eines fremden Wesens lebt, sie immer mehr begreift, und so in den allgemeinen Geist übergeht. Es erhellt hieraus von selbst, daß jene Tugenden sowohl als die absolute Sittlichkeit, gleich wenig wie das Werden derselben durch die Erziehung, ein Bemühen um eigenthümliche und abgesonderte Sittlichkeit sind, und daß das Bestreben um eine eigenthümliche positive Sittlichkeit etwas Vergebliches und an sich selbst Unmögliches ist; und in Ansehung der Sittlichkeit das Wort der weisesten Männer des Alterthums allein das Wahre ist: sittlich sey, den Sitten seines Landes gemäß zu leben; und in Ansehung der Erziehung das, welches ein Pythagoreer einem auf die Frage: welches die beste Erziehung für seinen Sohn wäre? antwortete: „wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes machst.“ [1]

[1] Diog. Laërt., VIII., §. 16.

Wenn so das absolut Sittliche seinen eigenthümlichen organischen Leib an den Individuen hat, und seine Bewegung und Lebendigkeit im gemeinsamen Seyn und Thun Aller absolut identisch als Allgemeines und Besonderes ist, und wir es in der Besonderheit, aber so, daß ihr Wesen das absolut Identische sey, so eben, überhaupt aber in jener Identität betrachtet haben: so muß es auch in der Form der Allgemeinheit und der Erkenntniß, als System der Gesetzgebung sich vorstellen. So daß dieses System vollkommen die Realität oder die lebendigen vorhandenen Sitten ausdrückt: damit es nicht geschieht (wie oft der Fall ist), daß dasjenige, was in einem Volke recht und in der Wirklichkeit ist, aus seinen Gesetzen nicht erkannt werden kann; — welche Ungeschicklichkeit, die wahrhaften Sitten in die Form von Gesetzen zu bringen, und die Angst, diese Sitten zu denken, als sein anzusehen und zu bekennen, das Zeichen der Barbarei ist. Aber diese Idealität der Sitten und ihre Form der Allgemeinheit in den Gesetzen muß, insofern sie als Idealität besteht, zugleich auch wieder vollkommmen mit der Form der Besonderheit vereinigt werden; und so die Idealität als solche eine reine absolute Gestalt erhalten, also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden, und diese Anschauung selbst wieder ihre Regsamkeit und freudige Bewegung in einem Cultus haben.

Nachdem wir so die absolute Sittlichkeit in den Momenten ihrer Totalität dargestellt, und ihre Idee construirt, auch die in Beziehung auf sie herrschende Unterscheidung von Legalität und Moralität, nebst den damit zusammenhängenden Abstractionen der allgemeinen Freiheit einer formellen praktischen Vernunft, als wesenlose Gedankendinge vernichtet, und nicht durch Vermischung etwa beider Principien, sondern durch Aufhebung derselben und Constituirung der absoluten sittlichen Identität, die Unterschiede der Wissenschaft des Naturrechts und der Moral nach der absoluten Idee bestimmt haben: so haben wir festgesetzt, daß ihr Wesen nicht eine Abstraction, sondern die Lebendigkeit des Sittlichen

ſey, und ihr Unterſchied nur das Aeußere und Negative betreffe, und dieſer Unterſchied zugleich das völlig umgekehrte Verhältniß gegen den anderen ſey, indem, nach dem letztern, dem Naturrecht das Formelle und Negative, der Moral aber das Abſolute und Poſitive als Weſen gegeben werden ſoll, aber ſo, daß auch ſelbſt dieſes Abſolute nach der Wahrheit ein nicht weniger Formelles und Negatives, und was hier Formelles und Negatives heißt, vollends ſchlechthin gar nichts iſt.

Wir brauchen nun, um noch das Verhältniß des Naturrechts zu den poſitiven Rechtswiſſenſchaften anzugeben, nur die Fäden deſſelben da aufzunehmen, wo wir es nicht weiter verfolgten, und die Stelle zu bezeichnen, wo es ausläuft.

Zum voraus bemerken wir überhaupt, daß die Philoſophie ſich durch die Allgemeinheit des Begriffs einer Beſtimmtheit oder einer Potenz willkürlich ihre Grenze im Verhältniß zu einer beſtimmten Wiſſenſchaft ſteckt. Die beſtimmte Wiſſenſchaft iſt nichts Anderes, als die fortgehende Darſtellung und Analyſe (das Wort im höhern Sinne genommen), wie das, was die Philoſophie unentwickelt als eine einfache Beſtimmtheit läßt, ſich wieder verzweigt, und ſelbſt Totalität iſt. Die Möglichkeit aber einer ſolchen Entwickelung liegt formell darin, daß in der Idee unmittelbar das Geſetz der abſoluten Form und der Totalität iſt, nach welchem eine Beſtimmtheit weiter zu erkennen und zu entwickeln iſt. Die reale Möglichkeit aber iſt dadurch vorhanden, daß eine ſolche von der Philoſophie nicht entwickelte Beſtimmtheit oder Potenz nicht eine Abſtraction oder wahrhaft einfaches Atom, ſondern, wie Alles in der Philoſophie, Realität: und eine Realität iſt darum Realität, daß die Totalität und ſelbſt das Syſtem der Potenzen iſt; als ſolche die Potenz darſtellen, iſt die Entwickelung, welche der beſtimmten Wiſſenſchaft angehört.

Es folgt hieraus, daß wir vor der Hand ſagen könnten, daß ein guter Theil deſſen, was poſitive Rechtswiſſenſchaften heißt, vielleicht das Ganze derſelben in die vollkommen entwickelte und

ausgebreitete Philosophie fallen würde: und daß sie, darum, weil sie sich als eigne Wissenschaften constituiren, weder aus der Philosophie ausgeschlossen, noch ihr entgegengesetzt sind. Es ist durch das Fürsichseyn und die empirische Unterscheidung dieses Corps von Wissenschaften keine wahrhafte Unterscheidung desselben von der Philosophie gesetzt. Daß sie sich empirische Wissenschaften nennen, welche theils ihre Anwendbarkeit in der wirklichen Welt haben, und ihre Gesetze und Verfahrungsart auch vor der gemeinen Vorstellungsart geltend machen wollen, theils sich auf individuelle Systeme bestehender Verfassungen und Gesetzgebungen beziehen, und einem bestimmten Volke so wie einer bestimmten Zeit angehören, — bestimmt keinen sie nothwendig von der Philosophie ausschließenden Unterschied. Denn es muß nichts so anwendbar auf die Wirklichkeit seyn, und vor der allgemeinen Vorstellungsart, nämlich der wahrhaft allgemeinen (denn es giebt gemeine Vorstellungsarten, welche dabei sehr particulär sind) so sehr gerechtfertigt seyn, als das, was aus der Philosophie kommt: so wie auch nichts so sehr individuell, lebendig und bestehend seyn können, als ebendasselbe. Um vom Verhältnisse dieser Wissenschaften zur Philosophie sprechen zu können, muß erst ein Unterschied festgesetzt und bestimmt werden, wodurch sie positive Wissenschaften sind.

Fürs Erste begreifen nun die positiven Wissenschaften unter der Wirklichkeit, auf welche sie sich zu beziehen vorgeben, nicht nur das Geschichtliche, sondern auch die Begriffe, Grundsätze, Verhältnisse, und überhaupt Vieles, was an sich der Vernunft angehört und eine innere Wahrheit und Nothwendigkeit ausdrücken soll. Ueber solches nun sich auf die Wirklichkeit und Erfahrung zu berufen, und es als ein Positives gegen Philosophie festzuhalten, muß an und für sich als unstatthaft erkannt werden. Was die Philosophie als nicht reell erweist, von dem ist unmöglich, daß es in der Erfahrung wahrhaft vorkomme; und wenn die positive Wissenschaft sich auf die Wirklichkeit und die Erfahrung be-

ruft, so kann die Philosophie ihren Erweis der Nichtrealität eines von der positiven Wissenschaft behaupteten Begriffs ebenso nach der empirischen Beziehung aussprechen, und läugnen, daß jenes, was die positive Wissenschaft in der Erfahrung und Wirklichkeit zu finden vorgiebt, in ihnen gefunden werde. Das Meinen, daß so etwas erfahren werde, eine zufällige subjective Ansicht wird freilich die Philosophie zugeben; aber die positive Wissenschaft, wenn sie in der Erfahrung ihre Vorstellungen und Grundbegriffe zu finden und aufzuzeigen vorgiebt, will damit etwas Reales, Nothwendiges und Objectives, nicht eine subjective Ansicht behaupten. Ob etwas eine subjective Ansicht oder eine objective Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sey, kann die Philosophie allein ausmachen. Der positiven Wissenschaft kann sie ad hominem ihre Weise heimgeben, und, außerdem daß sie ihr das Factum, daß eine Vorstellung derselben in der Erfahrung vorkomme, läugnet, im Gegentheil behaupten, daß nur die Vorstellung der Philosophie in der Erfahrung zu finden sey. Daß die Philosophie ihre Vorstellung in der Erfahrung aufzeigen könne, davon liegt der Grund unmittelbar in der zweideutigen Natur dessen, was Erfahrung genannt wird. Denn es ist nicht die unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das Intellectuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelnheit genommen und als Nothwendigkeit ausgesprochen, was für Erfahrung gilt. Es kommt also bei dem, was in der Erfahrung und als Erfahrung aufgezeigt wird, nicht auf dasjenige in ihr an, was wir in Beziehung auf die Trennung, welche in die Anschauung durch das Denken gebracht wird, Wirklichkeit nennen können. Aber in das Feld des Gedankens die Anschauung gezogen, muß der Wahrheit der Philosophie das Meinen unterliegen. Jene Unterscheidung nun dessen, was die positive Wissenschaft unmittelbar aus der Anschauung genommen zu haben meint, womit aber sie selbst als mit einem Verhältniß und Begriff derselben sie bestimmt hat, von demjenigen, was nicht dem Denken angehört, ist in jedem

Falle ſehr leicht aufzuzeigen, und alſo die vollkommene Befugniß der Philoſophie, ſich deſſelben zu bemächtigen, zu erweiſen.

Alsdann weil ein ſolches auf die Wirklichkeit ſich berufendes Denken in ſeinem Meinen dadurch wahrhaft poſitiv zu ſeyn pflegt, daß es in der Entgegenſetzung iſt, und Beſtimmtheiten feſthält, alſo Gedankendinge oder Dinge der Einbildung für abſolut nimmt und ſeine Grundſätze hieraus nimmt: ſo iſt es dem ausgeſetzt, daß an jeder Beſtimmtheit ihm immer die entgegengeſetzte Beſtimmtheit erwieſen, und aus dem, was es annimmt, vielmehr gerade das Gegentheil hergeleitet wird. So wie, wenn vermehrte Dichtigkeit oder ſpecifiſches Gewicht eines Körpers als Erhöhung der Attractivkraft erklärt wird, ſie ebenſo gut als Erhöhung der Repulſivkraft erklärt werden kann. Denn es kann nur um ſo viel angezogen werden, als zurückgeſtoßen wird; Eines hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Andere; um was das Eine größer wäre, als das Andere, um ſo viel wäre es gar nicht; und was alſo als Erhöhung des Einen angeſehen werden ſollte, das kann genau als Erhöhung des Gegentheils betrachtet werden.

So alſo, wenn im Naturrecht überhaupt oder bei der Theorie der Strafe ins Beſondere ein Verhältniß als Zwang beſtimmt wird, die Philoſophie aber die Richtigkeit dieſes Begriffs erweiſt, und die poſitive Wiſſenſchaft die Erfahrung und Wirklichkeit anſpricht, daß doch wirklich Zwang etwas Reelles ſey, daß Zwang wirklich Statt finde: ſo kann die von der Philoſophie erwieſene Nicht-Realität deſſelben mit eben dem Rechte und mit Berufung auf Erfahrung und Wirklichkeit ſo ausgedrückt werden, daß es gar keinen Zwang gebe, und nie ein Menſch gezwungen werde, noch gezwungen worden ſey. Denn es kommt hier ganz allein auf die Erklärung der Erſcheinung an, ob zum Behuf der Vorſtellung des Zwangs etwas als ein bloß Aeußeres, oder aber als ein Inneres betrachtet wird. Wo alſo irgendwo die Exiſtenz von Zwang aufgewieſen werden will, da kann von einer und eben-

derſelben Erſcheinung gerade das Gegentheil gezeigt werden, nämlich daß ſie nicht ein Zwang, ſondern vielmehr eine Aeußerung der Freiheit ſey; denn dadurch, daß ſie in die Form der Vorſtellung aufgenommen, und hiermit durch das Innere, Ideelle beſtimmt wird, iſt das Subject in der Freiheit gegen dieſelbe. Und wenn das, was als Aeußeres und als Zwang angeſehen werden ſoll, um den Gegenſatz des Innern oder der Freiheit wegzuſchaffen, ins Innere ſelbſt verlegt, und hiernach ein pſychologiſcher Zwang geltend gemacht wird, ſo hilft dieſe Aufnahme des Aeußern in das Innere ebenſo wenig. Denn der Gedanke bleibt ſchlechthin frei, und der pſychologiſche oder der Gedankenzwang vermag nicht ihn zu binden. Die Möglichkeit, — die Beſtimmtheit, welche vorgeſtellt wird, und als Zwang dienen ſoll, aufzuheben, — iſt abſolut; es iſt ſchlechthin möglich, daß der Verluſt einer Beſtimmtheit, welcher durch die Strafe angedroht, auf ſich genommen, und das hingegeben wird, was das Geſetz in der Strafe entreißen will. Wenn alſo in der Erklärung einer Erſcheinung die Vorſtellung einer Beſtimmtheit als Zwang wirken oder gewirkt haben ſoll: ſo iſt die Erklärung aus dem Gegentheil, daß die Erſcheinung eine Aeußerung der Freiheit ſey, ebenſo ſchlechthin möglich. Daß die ſinnliche Triebfeder (es ſey nun, die zur Handlung antreiben, oder die, von der Seite des Geſetzes her, von ihr abſchrecken ſoll) etwas Pſychologiſches, nämlich etwas Inneres iſt, — dadurch iſt ſie unmittelbar in die Freiheit geſetzt, welche von ihr abſtrahiren konnte oder nicht, und Eins wie das Andere iſt Freiheit des Willens. Wird aber dagegen gehalten, man meine doch, und es ſey eine allgemeine Vorſtellungsart, daß ein Zwang (und ein pſychologiſcher) Statt finde: ſo iſt dieß fürs Erſte nicht wahr, ſondern es wird ebenſo gut und ohne Zweifel allgemeiner gemeint, eine Handlung oder die Unterlaſſung einer Handlung komme aus dem freien Willen. Und dann würde man ſich zur Aufſtellung von Grundſätzen und Beſtimmung der Geſetze ebenſo wenig um das Meinen zu bekümmern haben, als

die Astronomen sich in der Erkenntniß der Gesetze des Himmels von der Meinung, daß die Sonne und die Planeten und alle Sterne sich um die Erde bewegen, gerade so groß seyen, als sie erscheinen u. s. w., aufhalten lassen; so wenig als der Schiffsherr sich um die Meinung, daß das Schiff ruhe, und die Ufer fortgehen, bekümmert. Wenn Beide sich an die Meinung hielten, so würden jene es unmöglich finden, das Sonnensystem zu begreifen, und dieser würde die Ruderer die Arbeit aufhören, oder die Segel einziehen lassen; und Beide sich sogleich in der Unmöglichkeit, ihren Zweck zu erreichen, befinden, und die Nichtrealität der Meinung unmittelbar inne werden, wie sie ihr Realität zugestehen wollten, — wie oben gezeigt worden ist, daß der Zwang als Realität gedacht, d. h. in einem System und in der Totalität vorgestellt, unmittelbar sich und das Ganze aufhebt.

Indem so eine Bestimmtheit, welche von dem Meinen der positiven Wissenschaft festgehalten wird, das gerade Gegentheil ihrer selbst ist: so ist für die beiden Partheien, deren jede sich an die eine der entgegengesetzten Bestimmtheiten hält, gleich möglich, die andere zu widerlegen; — welche Möglichkeit des Widerlegens darin besteht, daß von jeder Bestimmtheit gezeigt wird, sie sey gar nicht denkbar und gar nichts, ohne Beziehung auf die ihr entgegengesetzte: aber dadurch, daß sie nur ist und nur Bedeutung in Beziehung auf diese hat, kann und muß unmittelbar diese entgegengesetzte ebenso vorhanden seyn und aufgezeigt werden. Daß + A keinen Sinn hat ohne Beziehung auf ein — A, daraus ist zu erweisen, daß mit + A unmittelbar — A ist; was der Gegner alsdann so faßt, daß vielmehr — A hier vorhanden sey, als + A: aber seinem — A kann ebendieß erwiedert werden.

Oft wird sich aber auch diese Mühe nicht gegeben, und z. B. von der, sinnlichen Triebfedern entgegengesetzten, Freiheit, welche um dieser Entgegensetzung willen ebenso wenig eine wahre Freiheit ist, nicht gezeigt, daß Alles, was als Aeußerung dieser Freiheit erklärt werden wolle, eigentlich als Wirkung der sinnli-

chen Triebfedern erklärt werden müſſe, — was ſich ſehr gut thun läßt, aber nicht mehr, als ſich im Gegentheil wieder zeigen läßt, daß, was als Wirkung der ſinnlichen Tiebfeder erfahren werden ſolle, eigentlich als Wirkung der Freiheit erfahren werden müſſe; ſondern es wird von der Freiheit geradezu abſtrahirt und behauptet, daß ſie gar nicht hierher gehöre, weil ſie etwas Inneres, noch mehr etwas Moraliſches, und gar etwas Metaphyſiſches ſey: aber dabei nicht gedacht, daß die andere Beſtimmtheit, bei welcher ſtehen geblieben wird, nämlich der Zwang und die ſinnliche Triebfeder, durch die er geſetzt ſeyn ſoll als etwas Aeußerliches, gar keine Bedeutung hat, ohne das entgegengeſetzte Innere, oder die Freiheit, und daß dieſe ſchlechterdings von dem Zwang nicht abzutrennen iſt. Die Handlung, welche ein Verbrechen iſt, von der Seite angeſehen, daß dadurch, der angedrohten Strafe und der ſinnlichen Triebfeder, welche das Geſetz durch dieſe Drohung aufſtellt, zuwider, etwas Beſtimmtes gewollt wird: ſo heißt dieß Beſtimmte etwas Sinnliches, und man wird ſagen, daß es ein ſinnlicher Reiz ſey, von dem das Verbrechen abſtamme; aber von der Seite, daß die Handlung ein Wollen iſt, und die Möglichkeit in ihr, von der ſinnlichen Triebfeder des Geſetzes zu abſtrahiren, ſo erſcheint ſie als frei. Und keine Anſicht, weder jene Beſtimmtheit, noch dieſe Möglichkeit kann weggelaſſen werden, ſondern Eins iſt ſchlechthin an das Andere geknüpft, und damit kann unmittelbar jedes aus ſeinem Gegentheil hergeleitet werden. Aber die Logik des Meinens meint, wenn eine Beſtimmtheit, ein Entgegengeſetztes geſetzt ſey, daß von der andern, entgegengeſetzten Beſtimmtheit wirklich abſtrahirt und derſelben entbehrt werden könne; ſo wie auch jene Logik, vermöge der Art ihres Grundſatzes des Widerſpruches, gar nicht begreifen kann, daß in ſolchen Beſtimmtheiten das Gegentheil einer jeden ganz gleichgültig für die Beſtimmung der Anſchauung, und in dieſem Abſtrahiren und negativen Weſen das Gegentheil ſeinem Gegentheil völlig gleich iſt: noch weniger daß Beide zuſammen,

wie die Freiheit, welche der Sinnlichkeit gegenüber ist, und die Sinnlichkeit und der Zwang, schlechthin nichts Reelles, sondern bloße Gedankendinge und Wesen der Einbildung sind.

Insofern also eine Rechtswissenschaft dadurch positiv ist, daß sie sich an das Meinen und wesenlose Abstractionen hält: so hat ihre Berufung auf die Erfahrung oder auf ihre Bestimmung der Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit, oder auf den gesunden Menschenverstand und allgemeine Vorstellungsart, oder gar Berufung auf Philosophie nicht den mindesten Sinn.

Wenn wir nun den Grund näher betrachten, wodurch die Wissenschaft auf die angezeigte Weise positiv wird, und überhaupt den Grund des Scheins und des Meinens erwägen, so ergiebt sich, daß er in der Form liegt: indem nämlich dasjenige, was ideell, ein Entgegengesetztes, Einseitiges ist, und allein in der absoluten Identität mit dem Entgegengesetzten Realität hat, isolirt, für sich seyend gesetzt, und als etwas Reelles ausgesprochen wird. Diese Form ist es, wodurch die Anschauung unmittelbar aufgehoben, und das Ganze aufgelöst aufhört ein Ganzes und etwas Reelles zu seyn; dieser Unterschied des Positiven und nicht Positiven geht also nicht auf den Inhalt. Es ist durch diese Form möglich, daß nicht nur, wie im oben Angezeigten, eine rein formelle Abstraction fixirt und als eine Wahrheit und Realität fälschlicherweise behauptet; sondern auch daß eine wahrhafte Idee und ächtes Princip von Seiten seiner Grenze verkannt, und außer der Potenz, in welcher es seine Wahrheit hat, gesetzt wird, und dadurch völlig seine Wahrheit verliert. Daß ein Princip einer Potenz angehört, ist die Seite seiner Bestimmtheit; aber in der Potenz selbst ist diese Bestimmtheit eben sowohl indifferentiirt und real durchdrungen von der Idee vorhanden, und dadurch wahres Princip. Und dann ist es als die Idee, in diesen Bestimmtheiten als ihrer Gestalt erscheinend, nur als Princip dieser Potenz, und damit die Grenze und Bedingtheit desselben erkannt. Aber es wird gänzlich aus seiner Wahrheit gerissen, wenn es in seiner

Bedingtheit absolut gemacht, oder gar über die Natur anderer Potenzen ausgebreitet wird.

Die absolute klare Einheit der Sittlichkeit ist darin absolut und lebendig, daß weder eine einzelne Potenz, noch das Bestehen der Potenzen überhaupt fest seyn kann; sondern daß sie dieselben, so wie sie sie ewig ausdehnt, ebenso absolut zusammenschlägt und aufhebt, und sich selbst in unentwickelter Einheit und Klarheit genießt: und in Beziehung auf die Potenzen, ihres innern Lebens sicher und untheilbar, bald der einen durch die andere Abbruch thut, bald in die eine ganz übergeht, und die anderen vernichtet, so wie sie überhaupt aus dieser Bewegung ebenso sich in die absolute Ruhe zurückzieht, in welcher alle aufgehoben sind. Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Theil sich selbst organisirt, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht; durch welche Vereinzelung er es negativ afficirt, oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisiren: wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Thieren bildet, oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht, und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt. So kann es im allgemeinen Systeme der Sittlichkeit geschehen, daß sich z. B. das Princip und System des bürgerlichen Rechts, welches auf Besitz und Eigenthum geht, so in sich selbst vertieft, und in der Weitläufigkeit, in die es sich verliert, sich für eine Totalität nimmt, die an sich, unbedingt und absolut sey. Es ist schon oben die innere Negativität dieser Potenz auch ihrem Inhalt nach, der das bestehende Endliche ist, bestimmt worden, und der Widerschein der Indifferenz, der in ihm möglich ist, kann um so weniger für etwas Absolutes genommen werden. So wie ebensowenig das System des Erwerbs und des Besitzes selbst, der Reichthum eines Volkes, und in diesem System wieder eine einzelne Potenz, es sey der Ackerbau oder die Manufacturen und Fabriken, oder der Handel zur unbedingten gemacht werden kann.

Aber noch mehr wird eine einzelne Potenz positiv, wenn sie und ihr Princip ihre Bedingtheit so sehr vergessen, daß sie über andere übergreifen, und sich dieselben unterwerfen. Wie das Princip der Mechanik sich in die Chemie und Naturwissenschaft, und das der Chemie wieder ganz besonders in die letztere eingedrängt hat: so ist dieß in der Philosophie des Sittlichen zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Principien der Fall gewesen. Aber zu den neuen Zeiten hat in der innern Haushaltung des Naturrechts diese äußere Gerechtigkeit, die im bestehenden Endlichen reflectirte und darum formelle Unendlichkeit, welche das Princip des bürgerlichen Rechts ausmacht, sich eine besondere Oberherrschaft über das Staats- und Völkerrecht erworben. Die Form eines solchen untergeordneten Verhältnisses, wie der Vertrag ist, hat sich in die absolute Majestät der sittlichen Totalität eingedrängt; und es ist z. B. für die Monarchie die absolute Allgemeinheit des Mittelpunkts und das Einsseyn des Besondern in ihm, bald nach dem Bevollmächtigungsvertrage als ein Verhältniß eines obersten Staatsbeamten zu dem Abstractum des Staats: bald nach dem Verhältnisse des gemeinen Vertrags überhaupt, als eine Sache zweier bestimmter Partheien, deren jede der andern bedarf, als ein Verhältniß gegenseitiger Leistung begriffen: und durch solche Verhältnisse, welche ganz im Endlichen sind, unmittelbar die Idee und absolute Majestät vernichtet worden. So wie es auch an sich widersprechend ist, wenn für das Völkerrecht nach dem Verhältnisse des bürgerlichen Vertrags, der unmittelbar auf die Einzelnheit und Abhängigkeit der Subjecte geht, das Verhältniß absolut selbstständiger und freier Völker, welche sittliche Totalitäten sind, bestimmt werden soll. So könnte auch das Staatsrecht sich als solches aufs Einzelne schlechthin beziehen und als eine vollkommene Polizei das Seyn des Einzelnen ganz durchdringen wollen, und so die bürgerliche Freiheit vernichten, was der härteste Despotismus seyn würde; wie Fichte alles Thun und Seyn des Einzelnen als eines solchen von dem ihm entgegengesetzten Allge-

meinen und der Abſtraction beaufſichtigt, gewußt und beſtimmt ſehen will. Es könnte auch das moraliſche Princip ſich in das Syſtem der abſoluten Sittlichkeit eindrängen, und an die Spitze des öffentlichen ſowohl als des Privat-Rechts, wie auch des Völkerrechts ſtellen wollen; — welches ebenſo ſehr die größte Schwäche als der tiefſte Deſpotismus und der gänzliche Verluſt der Idee einer ſittlichen Organiſation wäre, da das moraliſche Princip wie das des bürgerlichen Rechts nur im Endlichen und Einzelnen iſt.

Wie in der Wiſſenſchaft ein ſolches Feſtwerden und Iſoliren der einzelnen Principien und ihrer Syſteme und ihr Uebergreifen über andere allein durch die Philoſophie verhindert wird, indem der Theil ſeine Grenze nicht erkennt, ſondern vielmehr die Tendenz haben muß, ſich als ein Ganzes und Abſolutes zu conſtituiren, die Philoſophie aber in der Idee des Ganzen über den Theilen ſteht, und dadurch ſowohl jedes in ſeiner Grenze hält, als auch durch die Hoheit der Idee ſelbſt es verhütet, daß nicht der Theil in ſeinem Vertheilen in die endloſe Kleinigkeit hinein fortwuchere: ebenſo ſtellt ſich in der Realität dieſes Einſchränken und Ideellſetzen der Potenzen als die Geſchichte der ſittlichen Totalität dar, in welcher ſie in der Zeit, feſt in ihrem abſoluten Gleichgewicht, ſowohl zwiſchen den Entgegengeſetzten auf- und niederſchwankt, bald das Staatsrecht durch ein leichtes Uebergewicht des Bürgerlichen an ſeine Beſtimmtheit mahnt, bald durch das Uebergewicht von jenem in dieſes Einbrüche und Riſſe macht, und ſo jedes Syſtem überhaupt theils durch ein kräftigeres Inwohnen für eine Zeit neu belebt, theils alle in ihrer Trennung an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert, — als auch ihre wuchernde Ausdehnung und ihr Selbſtorganiſiren dadurch zerſtört, daß ſie ſie in einzelnen Momenten mit einem Mal alle confundirt, ſie in ſich gezogen darſtellt, und aus der Einheit wiedergeboren, mit der Erinnerung an dieſe Abhängigkeit und mit dem Gefühl ihrer Schwäche, wenn ſie für ſich ſeyn wollen, wieder hinausgehen läßt.

Dieser Charakter der Positivität der Rechtswissenschaften betrifft die Form, durch welche sich eine Potenz isolirt und absolut setzt; und von dieser Seite kann so wie Religion und was es sey, auch jede philosophische Wissenschaft verkehrt und verunreinigt werden. Aber wir müssen die Positivität auch von Seiten der Materie betrachten. Denn obzwar, sowohl das, was wir vorhin positiv nannten, und dasjenige, was wir jetzt als Materie betrachten, — Beides im Besondern ist: so haben wir doch vorhin die äußere Verbindung der Form der Allgemeinheit mit der Besonderheit und Bestimmtheit betrachtet, jetzt aber betrachten wir das Besondere als solches.

Und in dieser Rücksicht müssen wir uns vor allen Dingen dessen, was seiner Materie nach als positiv gesetzt werden kann, gegen den Formalismus annehmen. Denn dieser zerreißt die Anschauung und ihre Identität des Allgemeinen und Besondern, stellt die Abstractionen des Allgemeinen und Besondern einander gegenüber, und was er aus jener Leerheit ausschließen, aber unter die Abstraction der Besonderheit subsumiren kann, gilt ihm für Positives, — ohne zu bedenken, daß durch diesen Gegensatz das Allgemeine ebenso sehr ein Positives wird, als das Besondere; denn es wird, wie vorhin gezeigt worden, durch die Form der Entgegensetzung, in der es in jener Abstraction vorhanden ist, positiv. Aber das Reale ist schlechthin eine Identität des Allgemeinen und Besondern, und deswegen kann jene Abstraction und das Setzen des Einen von den Entgegengesetzten, welche durch die Abstraction entstehen, — des Allgemeinen, als eines Ansichseyenden, nicht Statt haben. Ueberhaupt wenn das formelle Denken consequent ist, so muß es, wenn es das Besondere als Positives begreift, schlechthin gar keinen Inhalt haben. In der reinen Vernunft des formellen Denkens muß durchaus jede Mehrheit und Unterscheidbarkeit wegfallen, und es ist gar nicht abzusehen, wie es auch nur zu der dürftigsten Mehrheit von Rubriken und Kapiteln kommen sollte: so wie diejenigen, welche das

Weſen des Organismus als die Abſtraction einer Lebenskraft begreifen, eigentlich die Glieder und das Gehirn und das Herz und alle Eingeweide als etwas Beſonderes, Zufälliges und Poſitives begreifen und weglaſſen müſſen.

Dadurch, daß wie alles Lebendige, ſo auch das Sittliche ſchlechthin eine Identität des Allgemeinen und Beſondern iſt, iſt es eine Individualität und Geſtalt; es trägt die Beſonderheit, die Nothwendigkeit, das Verhältniß, d. i. die relative Identität in ſich, aber indifferentiirt, aſſimilirt, und dadurch iſt es frei in ihr. Und dieſes, was als Beſonderheit von der Reflexion angeſehen werden kann, iſt nicht ein Poſitives noch Entgegengeſetztes gegen das lebendige Individuum, das dadurch mit der Zufälligkeit und Nothwendigkeit zuſammenhängt, aber lebendig; dieſe Seite iſt ſeine unorganiſche Natur, aber in der Geſtalt und Individualität ſich an organiſirt. So gehört, um das Allgemeinſte zu nennen, das beſtimmte Klima eines Volks, und ſeine Zeitperiode in der Bildung des allgemeinen Geſchlechts, der Nothwendigkeit an, und es fällt von der weitausgebreiteten Kette derſelben nur Ein Glied auf ſeine Gegenwart; welches, nach der erſtern Seite aus der Geographie, nach der andern aus der Geſchichte zu begreifen iſt. Aber in dieſes Glied hat ſich die ſittliche Individualität organiſirt, und die Beſtimmtheit deſſelben geht nicht dieſelbe, ſondern die Nothwendigkeit an; denn die ſittliche Lebendigkeit des Volks iſt gerade darin, daß es eine Geſtalt hat, in welcher die Beſtimmtheit iſt, aber nicht als ein Poſitives (nach unſerem bisherigen Gebrauch dieſes Wortes), ſondern abſolut mit der Allgemeinheit vereint, und durch ſie belebt. Und dieſe Seite iſt auch darum ſehr wichtig, damit erkannt wird, wie die Philoſophie die Nothwendigkeit ehren lehrt, ſowohl darum, daß ſie ein Ganzes iſt, und nur die beſchränkte Einſicht ſich an die Einzelnheit hält und dieſe als eine Zufälligkeit verachtet, — als auch darum, weil ſie die Anſicht der Einzelnheit und Zufälligkeit ſo aufhebt, daß ſie von ihr zeigt, wie ſie das Leben nicht an ſich hindert, ſondern

daß dieſes, indem es ſie beſtehen läßt, wie ſie nach der Nothwendigkeit iſt, ſie doch zugleich auch dieſer entreißt, ſie durchdringt und belebt. So wenig das Element des Waſſers, welchem ſich ein Theil der Thierwelt, und das Element der Luft, dem ſich ein anderer an organiſirt, darum daß ſie einzelne Elemente ſind, jenes für den Fiſch, dieſes für den Vogel etwas Poſitives oder Todtes iſt: ebenſo wenig iſt dieſe Form der Sittlichkeit, in welcher ſie ſich in dieſem Klima und in dieſer Periode einer beſondern und der allgemeinen Cultur organiſirt, etwas Poſitives in derſelben. Wie in der Natur des Polypen ebenſo die Totalität des Lebens iſt, als in der Natur der Nachtigall und des Löwen: ſo hat der Weltgeiſt in jeder Geſtalt ſein dumpferes oder entwickelteres, aber abſolutes Selbſtgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Geſetzen ſein Weſen, und ſeiner ſelbſt genoſſen.

Nach Außen iſt die Stufe ebenſo gerechtfertigt; — welche äußere Seite der Nothwendigkeit als ſolcher angehört. Denn auch in dieſer Abſtraction der Nothwendigkeit iſt durch die Idee wieder die Einzelnheit ſchlechthin aufgehoben; dieſe Einzelnheit der Stufe des Polypen und der Nachtigall und des Löwen iſt Potenz eines Ganzen, und in dieſem Zuſammenhang iſt ſie geehrt. Ueber den einzelnen Stufen ſchwebt die Idee der Totalität, die ſich aber aus ihrem ganzen auseinandergeworfenen Bilde wiederſtrahlt, und ſich darin anſchaut und erkennt; und dieſe Totalität des ausgedehnten Bildes iſt die Rechtfertigung des Einzelnen als eines Beſtehenden. Es iſt darum der formelle Standpunkt, der an eine Individualität die Form der Beſonderheit bringt, und die Lebendigkeit, in welcher die Beſonderheit real iſt, aufhebt: aber der empiriſche Standpunkt, welcher da, wo die Realität einer beſtimmten Stufe geſetzt iſt, eine höhere verlangt. Die höhere auch in ihrer entwickelten Realität, und empiriſch, iſt ebenſowohl vorhanden; die höhere Entwickelung des Lebens der Pflanze iſt im Polypen, die höhere des Polypen im Inſect u. ſ. w. Es

ist nur empirische Unvernunft, welche im Polypen die empirische Darstellung der höhern Stufe des Insects erblicken will. Der Polype, der nicht Polype wäre, bleibt nichts als dieses bestimmte, mit mir in einer empirischen Beziehung stehende todte Stück Materie, welches dadurch todt und Materie ist, daß ich es als eine leere Möglichkeit etwas Anderes zu seyn, als welche Leerheit der Tod ist, setze. Ist es absolut ohne eine empirische Beziehung um die höhere Darstellung zu thun, so ist sie zu finden; denn sie muß der absoluten Nothwendigkeit nach vorhanden seyn.

So kann z. B. die Lehensverfassung wohl als etwas ganz Positives erscheinen. Aber für's Erste von Seiten der Nothwendigkeit ist sie nicht ein absolutes Einzelnes, sondern schlechthin in der Totalität der Nothwendigkeit; nach Innen aber gegen das Leben selbst kommt es, ob sie positiv sey, darauf an, daß das Volk in ihr sich als Individualität wahrhaft organisirt hat, die Gestalt jenes Systems vollkommen ausfüllt, und lebendig durchdringt: — ob das Gesetz dieser Verhältnisse Sitte ist. Wenn also etwa der Genius einer Nation überhaupt tiefer steht, und ein schwächerer ist (und die Schwäche der Sittlichkeit ist in der Barbarei und in der formellen Cultur am Härtesten), wenn sie von einer andern sich besiegen lassen, ihre Unabhängigkeit verlieren müssen, also das Unglück und die Schmach des Verlustes der Selbstständigkeit dem Kampfe und dem Tode vorgezogen hat, — wenn sie so roh in die Realität des thierischen Lebens versunken ist, daß sie sich nicht einmal in die formelle Idealität, in die Abstraction eines Allgemeinen erhebt, und also in der Bestimmung der Verhältnisse für das physische Bedürfniß nicht das Verhältniß von Recht, sondern nur von Persönlichkeit ertragen kann, — oder ebenso, wenn die Realität des Allgemeinen und des Rechts allen Glauben und alle Wahrheit verloren hat, und sie das Bild der Göttlichkeit nicht in sich selbst zu empfinden und zu genießen vermag, sondern dasselbe außer sich setzen, und für dasselbe mit einem dumpfen Gefühl, oder dem ganz schmerzlichen

der weiten Entfernung und Erhabenheit vorlieb nehmen muß: ſo haben Lehensverfaſſung und Knechtſchaft abſolute Wahrheit, und dieß Verhältniß iſt die einzig mögliche Form der Sittlichkeit, und darum die nothwendige und gerechte und ſittliche.

Von dieſer Individualität des Ganzen aus und dem beſtimmten Charakter eines Volks iſt denn auch das ganze Syſtem, in das ſich die abſolute Totalität organiſirt, zu erkennen; — es iſt zu erkennen, wie alle Theile der Verfaſſung und der Geſetzgebung, alle Beſtimmungen der ſittlichen Verhältniſſe ſchlechthin durch das Ganze beſtimmt ſind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für ſich a priori vorhanden geweſen, ſondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig iſt. In dieſem Sinne hat Montesquieu ſein unſterbliches Werk auf die Anſchauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet, und wenn er ſich nicht zur lebendigſten Idee erhoben hat, doch ſchlechthin die einzelnen Einrichtungen und Geſetze nicht aus der ſogenannten Vernunft deducirt, noch ſie aus der Erfahrung abſtrahirt und dann zu etwas Allgemeinem erhoben: ſondern wie die höheren Verhältniſſe der ſtaatsrechtlichen Theile, ſo auch die niedrigeren Beſtimmungen der bürgerlichen Verhältniſſe bis auf Teſtamente, Ehegeſetze u. ſ. w. herab, ganz allein aus dem Charakter des Ganzen und ſeiner Individualität begriffen; und hiermit den empiriſchen Theoretikern, welche die Zufälligkeiten ihrer Syſteme des Staats und der Geſetze aus der Vernunft zu erkennen und aus dem Menſchenverſtande ſelbſt, oder auch aus der allgemeinen Erfahrung herausgenommen zu haben vermeinen, auf eine ihnen begreifliche Weiſe gezeigt, daß die Vernunft, und der Menſchenverſtand, und die Erfahrung, aus welchen die beſtimmten Geſetze herkommen, keine Vernunft und Menſchenverſtand a priori, auch keine Erfahrung a priori, was eine abſolut allgemeine wäre, ſind: ſondern ganz allein die lebendige Individualität eines Volkes, —

eine Individualität, deren höchste Bestimmtheiten wieder aus einer allgemeinern Nothwendigkeit zu begreifen sind.

Wie oben in Beziehung auf die Wissenschaft gezeigt worden ist, daß jede einzelne Potenz fixirt und die Wissenschaft dadurch positiv werden kann, so muß eben dieß von dem sittlichen Individuum oder dem Volke behauptet werden. Denn nach der Nothwendigkeit muß die Totalität als Bestehen der auseinandergeworfenen Bestimmtheiten an ihm sich darstellen, und das einzelne Glied der Kette, unter dem es in der Gegenwart gesetzt ist, vorübergehen, und ein anderes eintreten. Indem das Individuum auf diese Art wächst, eine Potenz stärker hervor und die andere zurücktritt: so geschieht es, daß die Theile, welche sich in der letztern organisirt haben, sich als ausgeschieden und als abgestorben finden. Diese Theilung, worin Einiges einem neuen Leben entgegenreift, das Andere aber, das sich auf der Stufe einer Bestimmtheit festgesetzt hat, zurückbleibt, und das Leben sich entfliehen sieht, ist allein möglich dadurch, daß die Bestimmtheit einer Stufe fixirt und formell absolut gemacht worden ist. Die Form des Gesetzes, welche der bestimmten Sitte gegeben worden, und welche die Allgemeinheit oder das negativ Absolute der Identität ist, giebt ihr den Schein eines Ansichseyenden. Und wenn die Masse eines Volkes groß ist, so ist auch der Theil desselben groß, der sich in jener Bestimmtheit organisirt; und das Bewußtseyn, das im Gesetz über sie ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden Lebens. Als Sitte und Gesetz Eins war, war die Bestimmtheit nichts Positives; aber wie mit dem Wachsthum des Individuums das Ganze nicht gleichmäßig fortschreitet, so trennt sich Gesetz und Sitte, die lebendige Einheit, welche die Glieder verbindet, erschwacht, und es ist in der Gegenwart des Ganzen kein absoluter Zusammenhang und Nothwendigkeit mehr. Hier kann also das Individuum nicht aus sich selbst erkannt werden, denn seine Bestimmtheit ist ohne das Leben, welches sie erklärt und begreiflich macht; und indem die

neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. Wie im Vorigen Geschichte nur eine Seite der Ansicht, und was nothwendig, zugleich frei ist: so ist hingegen hier die Nothwendigkeit mit der Freiheit nicht mehr Eins, und fällt insofern ganz der reinen Geschichte anheim. Was in der Gegenwart keinen wahrhaften lebendigen Grund hat, dessen Grund ist in einer Vergangenheit; d. h. es ist eine Zeit aufzusuchen, in welcher die im Gesetz fixirte, aber erstorbene Bestimmtheit lebendige Sitte und in Uebereinstimmung mit der übrigen Gesetzgebung war. Weiter aber als gerade für diesen Zweck der Erkenntniß reicht die Wirkung der rein geschichtlichen Erklärung der Gesetze und Einrichtungen nicht; sie wird ihre Bestimmung und Wahrheit überschreiten, wenn durch sie das Gesetz, das nur in einem vergangenen Leben Wahrheit hatte, für die Gegenwart gerechtfertigt werden soll. Im Gegentheil erweist diese geschichtliche Erkenntniß des Gesetzes, welche in verlornen Sitten und einem erstorbenen Leben seinen Grund allein aufzuzeigen weiß, gerade, daß ihm jetzt in der lebendigen Gegenwart der Verstand und die Bedeutung fehlt, — wenn es schon noch durch die Form des Gesetzes, und dadurch, daß noch Theile des Ganzen in seinem Interesse sind und ihr Daseyn an dasselbe knüpfen, Macht und Gewalt hat.

Es ist aber für die richtige Unterscheidung dessen, was todt ist und keine Wahrheit hat, und dessen, was noch lebendig ist, an einen Unterschied zu erinnern, welcher der formalen Ansicht entgehen kann, und der verhindern muß, daß, was an sich negativ ist, für lebendiges Gesetz und also die Herrschaft der an sich negativen Gesetze für Belebtseyn der Organisation genommen werde. Denn Gesetze, welche der Oberherrschaft des Ganzen einzelne Bestimmtheiten und Theile entziehen, die Gewalt desselben von ihnen ausschließen, und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen constituiren, sind an sich etwas Negatives, und Zeichen des beginnenden Todes, der für das Leben immer drohender wird, je

mehr des Negativen und der Ausnahmen werden, und diese Gesetze, welche auf diese Auflösung gehen, den wahren, welche die Einheit des Ganzen constituiren, zu mächtig werden. Zum Positiven und Erstorbenen muß also nicht nur dasjenige gerechnet werden, was ganz einer Vergangenheit angehört, und keine lebendige Gegenwart mehr und allein eine unverständige, und, weil es ohne innere Bedeutung ist, schaamlose Macht hat; sondern auch dasjenige ist ohne wahrhaft positive Wahrheit, was das Negative, die Auflösung und Abtrennung von der sittlichen Totalität festsetzt. Jenes ist die Geschichte eines vergangenen Lebens, dieses aber die bestimmte Vorstellung des gegenwärtigen Todes.

So können in einem aufgelösten Volk, wie z. B. im Deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des Negativen und der Trennung, oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind. Unmittelbar damit, daß die ein Ganzes organisirenden Gesetze allein für eine Vergangenheit Bedeutung haben, und sich auf eine Gestalt und Individualität beziehen, die längst als eine erstorbene Hülle abgestreift ist: daß sie nur noch für Theile Interesse haben, und dadurch nicht eine lebendige Beziehung gegen das Ganze, sondern eine ihm fremde Gewalt und Herrschaft setzen: und daß dasjenige, worin ein lebendiges Band und innere Einheit sich darstellt, als Mittel für seinen Zweck nicht die allermindeste Angemessenheit mehr, also dieses Mittel weder Verstand, noch Wahrheit hat (denn die Wahrheit des Mittels ist darin, daß es dem Zweck adäquat ist), durch welche innerste Unwahrheit des Ganzen dann auch erfolgt, daß in der Wissenschaft der Philosophie überhaupt, in der Sittlichkeit, ebenso der Religion wenig Wahres mehr seyn kann; — unmittelbar damit bestimmt und befestigt sich die Auflösung und setzt sich in einem System des Negativen, giebt sich somit den formellen Schein wie von Erkenntniß, so von Gesetzen, deren inneres Wesen das Nichts ist. Wenn die Erkenntniß und Wissenschaft eines solchen Volks sich ausdrückt,

daß die Vernunft nichts erkenne und wisse, und nur in der leeren Freiheit, als einer Flucht, im Nichts und in dessen Schein sey: so ist der Inhalt und das Wesen der negativen Gesetzgebung, daß kein Gesetz, keine Einheit, kein Ganzes sey. Jene erste Unwahrheit ist also diejenige, welche bewußtlos und unbefangen es ist; diese zweite aber, welche sich die Form anmaßt, und damit sich befestigt.

Es ist also nicht die Philosophie, welche das Besondere, darum, weil es ein Besonderes ist, für ein Positives nimmt, sondern nur insofern es außer dem absoluten Zusammenhange des Ganzen als ein eigener Theil Selbstständigkeit errungen hat. Die absolute Totalität hemmt sich als Nothwendigkeit in jeder ihrer Potenz, bringt sich auf ihr als Totalität hervor, wiederholt daselbst sowohl die vorhergehenden Potenzen, als sie die nachfolgenden anticipirt; aber eine derselben ist die größte Macht, in deren Farbe und Bestimmtheit die Totalität erscheint, ohne jedoch für das Leben etwas Beschränkendes zu seyn, so wenig es das Wasser für den Fisch, die Luft für den Vogel ist. Es ist zugleich nothwendig, daß die Individualität fortschreite, sich metamorphosire, und das der herrschenden Potenz Angehörige erschwache und ersterbe, damit alle Stufen der Nothwendigkeit an ihr als solche erscheinen; das Unglück aber der Periode des Uebergangs, daß dieses Erstarken der neuen Bildung sich nicht von dem Vergangenen absolut gereinigt hat, ist es, worin das Positive ist. Und die Natur, ob sie zwar innerhalb einer bestimmten Gestalt mit gleichmäßiger, jedoch nicht mechanisch gleichförmiger, sondern mit gleichförmig beschleunigter Bewegung fortgeht, genießt jedoch auch einer neuen Gestalt, welche sie errungen hat; wie sie in dieselbe springt, so verweilt sie sich in ihr. Wie die Bombe zu ihrer Culmination einen Ruck thut, und dann in ihr einen Moment ruht, oder wie das erhitzte Metall nicht wie Wachs erweicht, sondern auf einmal in den Fluß springt, und auf ihm verweilt (denn die Erscheinung ist der Uebergang ins absolut Entgegengesetzte,

also unendlich, und dieses Heraustreten des Entgegengesetzten aus der Unendlichkeit oder seinem Nichts ist ein Sprung, und das Daseyn der Gestalt in ihrer neugeborenen Kraft ist zuerst für sich selbst, ehe sie sich ihres Verhältnisses zu einem Fremden bewußt wird): so hat auch die wachsende Individualität sowohl die Freudigkeit jenes Sprungs als eine Dauer des Genusses ihrer neuen Form, bis sie sich allmählig dem Negativen öffnet, und auch in ihrem Untergange auf einmal und brechend ist.

Wenn nun die Philosophie der Sittlichkeit diese Nothwendigkeit begreifen und den Zusammenhang ihres Inhalts, so wie die Bestimmtheit desselben als absolut verbunden mit dem Geiste und als seinen lebendigen Leib erkennen lehrt, und sich dem Formalismus, der, was er unter den Begriff der Besonderheit subsumiren kann, für zufällig und für todt ansieht, entgegensetzt: so erkennt die Philosophie der Sittlichkeit zugleich, daß diese Lebendigkeit der Individualität überhaupt, welches auch ihre Gestalt sey, eine formale Lebendigkeit ist. Denn die Beschränktheit dessen, was der Nothwendigkeit angehört, obgleich absolut in die Indifferenz aufgenommen, ist nur ein Theil der Nothwendigkeit, nicht die absolute totale Nothwendigkeit selbst, also immer eine Nichtübereinstimmung des absoluten Geistes und seiner Gestalt. Für diese absolute Gestalt aber kann sie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, noch zu der Leerheit der Rechte der Menschheit, und der gleichen Leerheit eines Völkerstaats und der Weltrepublik (als welche Abstractionen und Formalitäten das gerade Gegentheil der sittlichen Lebendigkeit enthalten, und ihrem Wesen nach gegen Individualität protestantisch und revolutionair sind); sondern sie muß für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen. Und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freiste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung,